دكتور مصطفى النشار

نَا عَنَّ الْفَالِمِيْ الْمُؤْرِدِيَةِ الْمُؤْرِدِيَةِ الْمُؤْرِدِيةِ اللْمُؤْرِدِيةِ اللْمُؤْرِدِيةِ الْمُؤْرِدِيةِ الْمُؤْرِدِيقِيةِ الْمُؤْرِدِيةِ الْمُؤْرِدِيقِيقِودِيةِ الْمُؤْرِدِيقِيقِورِدِيقِدِيقِيقِورِدِيقِيقِورِدِيقِيقِودِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِيقِيقِيقِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِدِيقِورِدِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِولِدِيقِيقِيقِيقِورِدِيقِيقِيقِي

الجزءالثاني

السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون



تاريخ الظسفة اليونانية من منظور شرقى

الجـزء الثانى السوفسطائيون ـ سقراط ـ إفلاطون

د. مصطفى النشار استاذ الفلسفة القدعة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

تاريخ الفلسفة اليونانية

من

منظور شرقى

الجزء الثانى السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون

الناشــو دار ةــــبـاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) عبده غويم. الكتــاب: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى الجزء الثاني (السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون)

انجر: النابي /السويسسانيون – سفراط – اسخطور الم<u>ــــؤاــــف</u> : د. مصطفى النشار

رقم الإيداع: ١٨٠٣٢ /٩٩

الترقيم الدولي: I S B N

977 - 303 - 325 - 6

تاريخ النشر: ٢٠٠٠ م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشــــر: دار قباء للطباعة والنشر والتوريخ (عبدء غريب)

شركة مساهمة محربة

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة ٦

🕿 ۲۶۲۲۵۲۲ ـ فاکس / ۲۶۷۲۰۳۸

التوزيع: ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

🕋 ۹۱۷۰۳۲ 🖂 ۱۲۲ (الفجالة)

المطابع: مدينة العاشر من رمضان - - المنطقة الصناعية (C1)

-10/TTYVYV TO



الإهداء ...

إلى زوجتي ...

تصدير

توقفنا في الجزء الأول عند عرض فلسفات السابقين على السوفسطائيين، وذلك بعد أن عرضنا لموقفنا من بعض القضايا الهامة، مثل قضية التاريخ للفلسفة والمشكلات التي تصادف المؤرخ وحددنا موقفنا منها. وقضية نشأة الفلسفة عموما ونشأة الفلسفة اليونانية خصوصا. وقد تبين لقارئنا العزيز أننا فيز بين النشأتين؛ فالفلسفة في اعتقادنا قد ظهرت عموما مع ظهور أول الحضارات الإنسانية، ومع بداية التفكير الإنساني في قضايا الوجود وأصل العالم الطبيعي، وأصل الإنسان وقضايا الإنسان في علاقته مع الآخرين ومع ظواهر العالم الطبيعي.. الخ.

ولذلك فقد قررنا أن الفلسفة نشأت أول ما نشأت فى الشرق القديم وخاصة لدى من أسسوا حضاراته الكبرى فى مصر ويابل والهند وفارس والصين. أما الفلسفة اليونانية فقد ظهرت منذ أوائل القرن السادس قبل اليلاد على ساحل أيونيا، وظهرت متأثرة بلا شك بما سبقها من فلسفات الشرق القديم. ولا غرو فى نلك فقد كانت صورا عديدة لعلاقات تربط بين أبناء دويلات المدن على هذا الساحل الأيونى وبين إمراطوريات الشرق القديم.

لقد تبين لنا مدى هذا التأثير من خلال عرضنا لفلسفات السابقين على السوفسطائيين مبينين أصولها الشرقية الختلفة. ويالطبع فقد كان من الستحيل أن تظهر هذه الفلسفات اليونانية على هذا النحو من الغزارة وتعدد الموضوعات وتشعب الآراء فجأة ودون مقدمات؛ فقد كانت المقدمات جميعها شرقية، وكانت زيارات فلاسفة اليونان الأوائل للشرق أو تعرفهم على آراء الشرقيين في تلك الموضوعات التي طرحوها بشكل مباشر أو غير مباشر هو الذي دفعهم إلى إعادة التفكير فيها من جديد. ونحن لم ننكر في عرضنا لتلك الفلسفات اليونانية الأولى سواء في تباراتها الملبيعية المادية أو في تباراتها الملبيعية في المرافة العرض وجدة المنهج الذي ابتدعه فلاسفة اليونان. فقد أدركنا ذلك جيدا وأوضحناه بصورة لا تقبل اللبس حينما قدمنا في الجزء الأولى فصلا عن خصائص الفلسفة اليونانية وعن أثر البيئة اليونانية على فكر هؤلاء الفلاسفة اليونان. ذلك الفصل الذي بينا فيه أن عوامل عديدة أثرت على تشكيل

ومع إساننا بأن الفكر اليونانى قد شيز بخصائص جديدة منذ نشأته، وأن هذه الخصائص قد ميزته عن فكر الشرق وجعلت الفلسفة اليونانية متميزة عن الفلسفات الشرقية القديمة والسابقة عليها.

أقول مع إيماننا بذلك، إلا أننا نؤمن في ذات الوقت بأن التجرية الفكرية للبونان - إذا كان لنا أن نستخدم هذا الأصطلاح الذي استخدمه س. م. بورا في كتابة المعنون بهذا الاسم (التجرية اليونانية)— قد بدأت ملامحها تتميز تماما مع ظهور مجموعة حكماء اليونان في القرن الخامس، أولئك المعلمون الذي لقبوا أنفسهم بالسوفسطائين.

إن ظهور السوفسطائيين في اعتقادي كان العلامة الفارقة في الفكر اليوناني، تلك العلامة التي ميزت ما قبلها عن ما بعدها. فليس صحيحا ما اصطلح عليه معظم مؤرخي الفلسفة اليونانية من التمييز فيها بين "ما قبل سقراط" و "ما بعد سقراط". وإضا الصحيح هو أن نهيز بين "ما قبل السوفسطائيين" و"ما بعد السوفسطائيين".

فالحقيقة التى يكتشفها مؤرخ الفاسفة البونانية والدارس للتجرية البونانية المناملة في الفكروالحياة الاجتماعية والسياسية بون عناء هي أن الفكر البوناني كان تقليديا يسير مواكبا لفكر الشرقيين القدامي ومتأثرا به إلى حد بعيد، وكان فكرا محافظا رغم ما فيه من بوادر النظرة العقلية المجردة وإعطاء الأهمية المتزايدة لشهادة الحواس والعقل في حسم قضايا الفكر إن هذا الفكر التقليدي المحافظ لم يتغير رأسا على عقب، ولم يختل توازن الإنسان اليوناني معه إلا بعد ظهور هؤلاء الحكماء من المعلمين المعروفين بالسوفسطائيين. فإليهم يعزي تحول الفكر اليوناني من النظر في مشكلات الطبيعة وما وراثها إلى مشكلات وقضايا الإنسان. واليهم يعزى التحول الكامل من فكر الجماعة والالتزام بتقاليدها ومعتقداتها إلى فكر الفرد الذي لا يعبأ إلا بقالياته الشخصية وإلا بما تمليه عليه إرادته العاقلة وتصدقه حواسه. واليهم يعود بداية التفكير النقدي في التقاليد الأخلاقية والاجتماعية الموروثة والمطالبة بتغيير ما لا يحقق فيها مع مصلحة الفرد وما لا يحقق منفعته، واليهم يعود الفضل في تدعيم يتفق فيها مع مصلحة الفرد وما لا يحقق منفعته، واليهم يعود الفضل في تدعيم الديشواطية الأثبنيه والبونانية الناشئة بتدعيم فردية الفرد وتأكيد استقلاليته السياسية وأهمية دوره الفردي في المشاركة في سياسة الدينة – الدولة.

وقبل كل ذلك ويعد كل ذلك يعود إليهم الفضل في ظهور سقراط؛ فلولا ما أحدثه الفكر السوفسطائي من ثورة فكرية زلزلت الأرض الثابتة تحت أقدام البوذانيين، وأشعلت عقولهم الخاملة وألهبت حواسهم نحو اكتشاف كل جديد، ولولا انهيار القيم الأخلاقية والاجتماعية التقليدية بتأثير معاول الهدم الفكري الذي أحدثه السوفسطائيون بآرائهم الجريئة ومنهجهم الواقعي البراجماتي في التفكير الفلسفي.

أقول لولا كل نلك ما ظهر سقراط، ولما كان هناك حاجة لأن يقوم بهذا الدور الإصلاحى الكبير الذى حاول القيام به. والذى أثبتت الأحداث المأساوية التى عاشها وانتهت بحادثة إعدامه أنه فشل فيه، بينما نجح الفكر السوفسطائى فى التمكن من السيطرة على عقول اليونانيين عامة والأثينيين خاصة.

ونعرف كما يعرف كل مؤرخى الفلسفة البونانية أن أفلاطون كان التلميذ المخلص لسقراط، وكان هو الذى حاول قدر طاقته أن يستأصل الفكر السوفسطائى من بلاد البونان بمناقشته مرات عديدة عبر محاوراته المختلفة، ويمهاجمته مرات عديدة أنضافي تلك المحاورات.

والدارس للفكر اليونانى يكتشف من القراءة الواعبة للواقع الاجتماعى والسياسى فى نهاية القرن الخامس وحتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، أنه كان من الصعب على أفلاطون أن يواصل رسالة أستاذه الإصلاحية على صعيد الواقع والمشاركة الفعلية فيه كما كان أستاذه يفعل. وأنه كان من الصعب عليه كذلك أن يتجول فى الشوارع والنوادى والأسواق لمطاربة المدعين وكشف ادعاءاتهم كما كان يفعل أستاذه لأنه قد أدرك نتيجة ذلك، فقد كانت حياة سقراط هى الثمن الذى دفعه نتيجة مواجهة عينية عبر الجدل المباشر مع أصحابه!!

ولما كان من الصعب على أفلاطون أن يفعل ذلك فقد اختار المواجهة عن طريق الحوار النظرى المجرد سواء فيما كتبه من محاورات فلسفية، أو فيما علمه لتلاميذه عبر الحوار أيضا في أكادسيته الفلسفية. لقد اختار أفلاطون إذن المواجهة عن طريق الحوار الفلسفي المجرد، وليس المواجهة المباشرة على أرض الواقع المادى. ولقد نجح أفلاطون في هذه المواجهة النظرية المجردة سواء عبر الحوار الفلسفي المجرد في كتاباته، أو عن طريق الحوار التعليمي المهاشر مع خاصة تلاميذه في الأكادسية. لكن هذا النجاح النظرى الذى بلغ أوجه عند أفلاطون حينما قدم عبر محاورات النضج مذهبة الفلسفى الشامخ، ثابت الأركان، متعدد الجوانب من خلال اكتشافه لفكرة "المثال"، والعلو على الواقع المحسوس، وإعادة اكتشاف رداءته من خلال التحليق فى "العالم المقول"، مناما المقيقة "الحقة"، ووجود"ا لموجود".

أقول أن نجاح أفلاطون في بناء هذا الذهب الفلسفي العظيم لم يكن من نتائجه القضاء الفعلي على الوجود السوفسطائي وعلى الفكر السوفسطائي.

ولذلك كان على تلميذه أرسطوطاليس أن بعيد الكرة، ويعيد التفكين فيكتشف المنطق الصحيح للتفكير الإنساني، ويصوغ القوائين الصحيحة للفكن تلك القوائين التي ان خالفها الإنسان جاء فكره متناقضا، خاطئا، مليثاً بالمغالطات.

إن اكتشاف أرسطو لعلم المنطق، علم قوانين الفكر، هو الذي مكنه من كشف مغالطات التفكير السوقسطائي وفضح أساليب السوقسطائيين في الجدل الذي أطلق عليه أرسطو "الجدل المغالطي". فكان على الناس أن يختاروا بين طريقين في التفكير لا ثالث لهما، إما التفكير حسب قوانين الفكر الصحيحة وحسب المنطق العقلى الذي أبدعه أرسطو في "التحليلات الأولى" و"التحليلات الثانية" وطبقة في كتاباته المنسفية والعلمية. أو أن يفكروا بطريقة جدلية مغالطية، تلك الطريقة التي كشف عنها في كتابيه "الجدل" و "الأغاليط السوقسطائية"، تلك الطريقة المقيمة التي لا طائل من ورائها ولا فائدة علمية ترجى منها اللهم إلا ضباع الوقت، والتوهان في مجادلات لفظية محملة بكل أساليب التمويه اللغوى واللبس في استخدام الأقاط والمعاني!!

وحينئذ فقط اكتشف البونانيون طريق التفكير الصحيح وابتعدوا عن الجرى وراء أساليب المغالطة السوفسطائية، وان لم ينسوا التعاليم السوفسطائية في الأخلاق والسياسة والدور الإنساني في صنع الحضارة الإنسانية.

إن ما قصدناه من وراء هذه الإطلالة السريعة على الصورة العامة لتطور الفكر البوزنانى منذ السوفسطائيين وحتى أرسطو، هو أن نكتشف الدور المحورى للسوفسطائيين في هذا التطور فظهورهم كان كما قلت فيما سبق العلامة الفارقة في الفكر اليونانى وعلينا إنا ما أردنا أن تتضح صورة هذا التطور الفكرى للفلسفة اليونانية جيدا، علينا أن نجعل من هذا الفكر السوفسطائي سواء رضينا عنه أم لم

نرضى هو نقطة الارتكاز التى نقف عندها فنتساءل عن ما قبل الفكر السوفسطائى وعن ما بعده. إن من شأن هذا التساؤل أن يقودنا حقا إلى فهم أصوب لتطور الفلسفة اليونانية، كما يقودنا إلى تساؤل ريما يكون أكثر صعوية حينما نحاول الإجابة عليه، ألا وهو: أى فلاسفة اليونان وأى فلسفاتهم هو الأكثر تعبيرا عن الروح اليونانية الحقة ؟! هل هى فلسفات السابقين على السوفسطائيين أم هى فلسفات اللاحقين عليهم فلسفات اللاحقين عليهم فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو ؟! أم هى الآراء السوفسطائية ناتها؟!

وقبل أن يسرع أحدنا في الإجابة على هذا التساؤل الصعب أود أن أضع أمامه ما إعتقد حول هذه القضية الشائكة، والخص ذلك في أمرين اثنين؛

أولهما: أن من المسلم به بلا شك هو أن كل فلاسغة اليونان، وكل ما قدموه من آراء فلسفية يشكل مضمون الفكر اليونانى ويكشف أمامنا صورة لتطوره ولتطور الحضارة اليونانية ذاتها. ومن هذه الزاوية لا يصح أن نقول أن هذه هى "الفلسفة اليونانية بألف ولام التعريف! وتلك ليست كذلك!!

<u>"انتهما:</u> أن المنظور الشرقى الذى ننظر من خلاله للفلسفة اليونانية ولتطورها يقودنا حتما إلى القول بأن التأثير الشرقى أو الحضور الشرقى فى الفلسفة اليونانية كان واضحا وقويا سواء فى فلسفات السابقين على السوفسطائيين، أو فى فلسفة سقراط وأفلاطون وما تأثر فيه أرسطو بفلسفتيهما. كما استمر هذا الحضور الشرقى فى الفلسفة اليونانية فى فلسفات العصر الهلاينستى خاصة فى الفكر الرواقى.

ولعل القارئ العزيز يلمح أننا أميل إلى اعتبار أن الفكر السوفسطائي بما مثله من ثورة على الفكر السابق عليه ومن تحويل لساره ومناهجه كان الأكثر تعبيرا عن الروح اليونانية الحقة، ومع ذلك تبقى القضية فى اعتقادنا قضية شائكة وخلافية وتحتاج لمزيد من الفحص والدراسة؛ إذ لا يمكن عزل الفكر السوفسطائى عزلا كليا عن السياق الفكرى والاجتماعى والسياسى للحضارة اليونانية فى الفترة السابقة عليه وكذلك فى الفترة اللاحقة عليه!!

ففى الوقت الذى نعتقد فيه أن الفكر السوفسطائى هو الأقرب إلى التعبير عن الروح اليونانية الحقة، نعتقد أيضا أنه لم ينشأ فجأة أو من فراغ بل نشأ بلا شك كنوح من رد الفعل على الآراء والمذاهب الفلسفية السابقة سواء كانت آراء ومذاهب يونانية أو آراء ومذاهب شرقية.

وعلى أى حال فإننا نعتبر أن من الأصوب أن نعتبر أن السوفسطائيين هم واسطة العقد بالنسبة للفكر البونانى فى مرحلته الأولى، المرحلة الهللينية؛ فما قبلهم قد اختلف عما بعدهم بفضل ما قدموه من آراء فلسفية جديدة وجريئة حولت مسار الطسفة البونانية نحو التفكير فى قضايا الإنسان بشكل مباشر، ومن ثم فى كل القضايا الفلسفية الأخرى على أساس موقف الإنسان الفرد تجاهها. وسواء اختلفنا مع السوفسطائيين كما كان شأن سقراط وأفلاطون، أو اتفقنا معهم فى بعض القضايا، فإنه يبقى أن نعترف لهم بالقدرة على إثارة القضايا الفلسفية بشكل جديد ومبتكن ويجرأتهم على التعبير عن آرائهم بشكل يحقق للفرد مصلحته ومنفعته دون النظر كثيرا إلى مصلحة المجموع. وربعا يكون هنا هو من جانبهم إمعانا فى التأكيد على فردية الفرد فى ظل عصر كان النداء الأعظم فيه لمجتمع الديهقراطية وللحرية الفردية غير المحدودة تلك الحرية القركان.

إن العلاقة بين الفكر السرفسطائي والديبقراطية البونانية علاقة وطيدة وتبادلية؛ فظهورهما كان متساوقا لدرجة لا يستطيع المُرخ أن يحسم قضية أي منهما كان تأثيره على الآخر أكبر أو أسبق!! وإن كان تأثيرهما معا على الفكر اليوناني هو التأثير الحاسم الذي أحدث التحول الأكبر في هذا الفكر نحو القضايا الإنسانية والاجتماعية. وفي هذه القضايا تفوق الفكر البوناني وتميز ويدت معه عبقرية الأمة البونانية تظهر وتتجلى بوضوح.

وعلى أى حال، فإن ما سنقدمه من تفاصيل حول الفكر السوفسطائى وفلسفات كلا من سقراط وأفلاطون سيبدو من خلاله هذا التمين وسيبدو من خلاله مدى نضوج الفكر اليونانى وقدرة فلاسفته على تقديم مذاهب فلسفية متميزة وعظيمة رغم تأثرهم هنا وهناك بهذاهب وآراء فلاسفة الشرق القديم.

ولا شك أن فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون ستكون هى الدافع الأكبر لأرسطوالذي وصل معه الفكر اليوناني إلى قمة نضوجه وشيزه.



السوفسطانيون

الفصل الأول: الديمقراطية الأثينية والتحول الفكرى في بلاد اليونان.

الفصل الثاني: السوفسطائيون وظهور النزعة الإنسانية والتنوير.

الفصل الثالث: أعلام الحركة السوفسطائية وفلسفاتهم.



الفصيل الأول

الديمقراطية الأثينية..

والتحول الفكرى في بلاد اليونان

مَهَيَنْكُ ..

إن ما شهدناه من فكر فلسفى يونانى حتى ظهور السوفسطائيين قد امتاز كما رأينا بسيادة النزعة الطبيعية؛ فمن طاليس حتى الذريين نلاحظ أن الفلسفة اليونانية قد تطورت فى اتجاهين هما؛ الاتجاه المادى الذى انصب الاهتمام فيه على تفسير الطبيعة بالنظر فى عناصر الطبيعة ذاتها كما رأينا عند الطبيعيين الأوائل وكذلك عند انكساجوراس وانبادقليس، أو بالنظر فيما هو أبسط وأدق من عناصر الطبيعة كما عند الذريين.

أما الاتجاه الثانى فهو ما مكن أن نطلق عليه الاتجاه الثالى لأن أنصاره نظروا إلى الطبيعة نظرة ما وراثية. وخير مثال على هذا الاتجاه كان الفيثاغوريون الذين حاولوا تفسير العالم الطبيعى تفسيرا عددياً رياضياً، والإيليون الذين فضلوا أن يتحدثوا بشكل عقلانى عن طبيعة الوجود ذاته، صفاته وماهيته دون أن يخوضوا فى الحديث عن هذا العالم الطبيعى بكائناته الجزئية وعناصره المادية الضحلة.

وإذا ما دققنا النظر سنلاحظ أن كلا الانجاهين قد غاب فيه إلى حد بعيد الاهتمام بالإنسان وقضاياه الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.. الغ, وإن كان هذا القياب لقضايا الإنسان لم يبلغ حد العدم؛ فقد رأينا بعض الاهتمام من بعض هؤلاء الفلاسفة السابقين بقضايا المعرفة والأخلاق والسياسة. ومن ثم فإن ما نقصده من تلك الملاحظة أن تلك الفلسفات لم تهتم بقضايا الإنسان اهتماما جوهرياً؛ أى أن "الإنسان" لم يكن هو محور تفلسف هؤلاء الفلاسفة، بل كانت "الطبيعة" هى المحور الأساسى الذي تمحورت حوله فلسفات السابقين على السوفسطائيين وسقراط.

وعلى ذلك فقد كان أهم تطور شهدته الفلسفة اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد هو ظهور السوفسطائيين وسقراط الذين جعلوا من الإنسان وقضاياه محور تأملاتهم وشغلهم الشاغل. لقد تحول مسار البحث الفلسفي على يديهم تحولا تاما نحو دراسة الإنسان وأصبحت قضايا "الطبيعة" منذ ظهورهم تأتى فى المرتبة الثانية من الاهتمام. ولا شك أن ذلك قد أصبح هو الأمر السائد فى الفلسفات التالية منذ أفلاطون حتى فلسفات العصر الهللينستى وإن تفاوتت مراتب الاهتمام بالطبيعة والغاية التي بنشدها الفلاسفة من هذا الاهتمام.

ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان الآن هو: كيف كان ذلك التحول، ولماذا تم بالذات على بد السوفسطائيين وسقراط ؟!

والحقيقة أن المؤرخين⁽¹¹⁾ على اختلاف مناهبهم التأريخية وتباين انجاهاتهم التفسيرية لا يجدون إجابة على هذا السؤال أفضل من القول أن السبب الباشر فى نلك التحول، كان ما شهدته دول المدن اليونانية فى ذلك الوقت من تحول فى نظم حكمها إلى الحكم الدسقراطي!

وعلى الرغم مما فى تلك الإجابة من تجاهل للكثير من العوامل الأخرى مثل العوامل الأخرى مثل العوامل الأخرى مثل العوامل الأخرى تبقى مع العوامل الأغرى المنافق ويسعى الجميع المنافق والاستفاق المنافق ويسعى الجميع حكاما وفلاسفة وعلماء إلى إسعاده والاهتمام به أقصى اهتمام.

ولا شك أن ظهور الديقراطية . وهو العامل السياسى . قد ساهم إلى حد كبير فى ذات الوقت بالإسراع فى بلورة تلك العوامل الأخرى وإظهارها، فرغم أنها قد تكون وليدة عوامل اقتصادية معينة ومصاحبة لتغيرات اجتماعية وطبقية معينة، إلا أنها كانت العامل الحاسم الذى تبلورت معه ومن خلاله تلك التغيرات الأخرى فى المجتمعات اليونانية، فجعل هذه المجتمعات تبلور نظما اقتصادية وأنظمة اجتماعية جديدة تتوافق مع الديمقراطية وتتلاءم مع الاختيار الشعبى المباشر لحكامه.

وإذا سلمنا بأثر النظام الدسقراطى الفعال فى التطورات الاقتصادية والاجتماعية التى حدثت، فإنه من الطبيعى كذلك أن نسلم بأن "الدسقراطية" كانت النظام السياسى الذى يساهم بشكل فعال فى ظهور الفلسفة التى تهتم بالإنسان وقضاياه ونجعل منه محور التفكير الفلسفى وغايته. ولكن السؤال الذي قد يراودنا هنا هو: كيف حدث ذلك؟! أي كيف ساهمت "الدمةراطية" في ظهور هذه الفلسفات التي تهتم بالبحث في الإنسان وقضاياه ؟!

وللإجابة على هذا السؤال إجابة واضحة يجدر بنا أن نعود إلى جذور ظهور الديقراطية اليونانية من خلال معرفة قصة الديقراطية الأم في بلاد اليونان ألا وهي "الديقراطية الأثينية"، فأثينا كانت أول المدن اليونانية التي تفجر فيها بوادر ما عرف بالنظام الديقراطي حيث تدعم هذا النظام السياسي وتبلورت أول صورة له منذ بداية القرن الخامس، وإن كانت قصة ظهوره تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد مع ما عرف في أثينا بالتشريعات الصولونية. وهاكم بعض تفاصيل القصة.

أولاً: قصة ظهور الديمقراطية الأثينية:

(1) تشريعات صولون:

تمود قصة ظهور الديمقراطية في أثينا إلى عصر واحد من أعظم رجالها هو صولون Solon الذي عاش فيما بين عامي ٦٣٨ و ٣٩٥ ق. م^(١٢).

كان صولون . حسب أرجح الروايات. ينحدر من أسرة أثينية عريفة. وقد أنفق ثروة والده، واشتغل بعد ذلك تاجرا حتى لا يستدين من أحد للإنفاق على نفسه. وقد تنقل صولون من بلد إلى بلد بغرض المعرفة أولاً، ويغرض التجارة لكسب الأموال التى يعيش منها ثانياً.

وقد طارت شهرته في آفاق أثينا بعد انتصاره على المجاريين. ولما كانت أثينا
آنناك تمر بظروف تملؤها الصراعات بين أهل الجبل الذين كانوا يريدون حكومة
شعبية، وبين أهالي السهل الذين كانوا يفضلونها حكومة أوليجارشية جماعية. بينما
كان سكان الساحل وهم خليط من الحزيين السابقين يحولون بون انتصار أحدهما على
الأخر. كما كانت أثينا أيضا بملؤها الصراعات بين الفقراء والأعنياء لما أحدثه تفاوت
الثروة الشديد بينهما من شقاق؛ فقد كان معظم الشعب فقراء يرزحون تحت عبء ما
عليهم من ديون للأعنياء حواتهم إلى رقيق لدى هؤلاء الأغنياء لدرجة اضطرت الكثير
منهم إلى بيع أبنائهم أو الهرب من أثينا نجاة من قسوة المراين.

أقول لما كانت أثينا تمر بهذه الطاروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الصعبة، حول العقلاء منهم . على حد تعيير بلوتارك . أنظارهم نحو صولون باعتباره الشخص الوحيد الذي لم تقع عليه شبهة من قبل الأعنياء أو من قبل الفقراء واختاروه ليكون الرجل الذي ينقذ الموقف ويتولى الأمر ريضع حدا لهذا الخلاف الحاد بين الأثينيين.

ويعد فترة من التردد قبل صولون إجماع الشعب الذي اختاره ليكين المصلح والشرع في أن معا. لقد تولى صولون حكم أثينا بإجماع الأراء ويموافقة جميح الطبقات. ويداً مدفوعا بهذه الثقة الشعبية في إصدار تشريعاته (¹⁾ الشهيرة التي كان أشهرها وأهمها ما يلي (⁰⁾:

(١) إلغاء الديون السابقة وتحرير رقبة المدينين من التعهدات ومن أي إكراه بدني.

ويقول بلوتارك أن أمر صولون بهذا التشريع قد أساء الحزيين معا، فقد غضب الأغنياء الذين أضيروا بضياع أموالهم وحقوقهم عند الفقراء، وغضب الفقراء لأنهم حرموا مما كانوا يطمحون إليه حيث كانوا يطمعون في أن تقسم الأراضي بين الجميم!!

(٢) إناحة الغرصة أمام الجميع للمشاركة في الحكم.

وقد فعل صولون ذلك بأن أحصى الذروات وجعل الطبقة الأولى من المواطنين النتاكوريو مديم النين يبلغ إبرادهم خمسمائة مديم أو غلالا أو سوائل، وأطلق عليها (بنتاكوريو مديم المنافئة وجعل المبلغة الثانية ممن بملكون قوت حصان أو ثلاشائة مديم وأطلق على أبنائها الفوارس أو (هيبادا تيلونت Hippada Teluntes). أما الطبقة الثانية فجعليم ممن بملكون مائتى مديم وأطلق عليهم لقب (الزيجيتاى The Zeugitae). أما من بملكون أقل من مائتى مديم فهم بيثلون الطبقة الرابعة والأخيرة وأطلق عليهم (النيئتس The كالمنافقة الرابعة والأخيرة وأطلق عليهم الاشتغال بالقضاء ولم يجعل نصيبهم في الحكم إلا حق التصويت في الجلسات والأحكاء.

(٣) أنشأ صولون مجلس شيوخ الحكام (الأريوياج Areopagus) الذي ألفه من تولوا منصب حاكم أو ممن كانوا يسمون (بالأراكنة Archons). وقد كان هو نفسه واحدا منهم، ومن ثم كان عضوا في مجلس الشيوخ. وقد اختص هذا المجلس بالإشراف العام على الدولة وصيانة القوائين. ولما لاحظ أن التشريع الأول الخاص

بإلغاء الديون قد أوجد فى الشعب روح الحرية والكبرياء، كون مجلسا آخر مؤلفا من أربعمائة عضو بهثلون القبائل الأربعة، عن كل قبيلة مائة عضو واختص هذا المجلس بالنظر فى القضايا والمشكلات قبل عرضها على الشعب. وقد حرم صولون على الجمعية العمومية النظر فى أى مسألة لم يفحصها ذلك المجلس.

 (3) ضرورة أن يعلن كل فرد انضمامه إلى أى حزب من الأحزاب خاصة فى زمن الاضطرابات والحروب وإلا غد مهانا بين المواطنين.

وقد أراد صولون بهذا القانون أن يتشارك الجميع في نحمل المسئولية وأن لا وستخف أحد بما حل بيلده من ويلات مكتفيا بسلامة شخصه وأمواله والمفاخرة بأنه لم يفقد شيئا ولم يصبه شئ من نكبات الرمان !!

(٥) فيما يخص الزواج، سن قانونا يقضى بإلغاء البائنة (الدوطة)، وكلف المرأة أن تحضر ثلاثة اتواب، ويعض الأثاث قليل الثمن.

وقد أراد بذلك ألا يجعل الزواج ترفا أو تجارة بين الزوجين، بل يكون ائتلافا ومودة بينهما استعدادا لتكوين الأسرة وإنجاب الأولاد.

(٦) النهى عن الإساءة إلى سمعة الموتى أو التنديد بهم، لأنه رأى أن من العدل احترام نكرى من فارقوا الحياة. كما نهى عن إيذاء أى شخص فى الهياكل والمحاكم والمجتمعات والملاعب. وقد جعل عقوبة ذلك دفع غرامة قدرها خمسة دراخمات تدفع ثلاثة منها للمعتدى عليه وإثنان للخزانة العمومية.

(٧) أن يعفى الابن من إعالة والده إذا لم يكن هذا الوالد قد علمه صنعة أو حرفة. وذلك لكى يشجع المواطنين على احترام العمل اليدوى ويحثهم على إعلاء قدر الصذاعات اليدوية لخدمة البلاد وعدم الاعتماد فى ذلك على الأجانب والأرقاء.

تلك كانت أهم القوانين والتشريعات الصولونية، وليست كلها بالطبع. وقد حدد صولون لهذه التشريعات أن تبقى لمدة مائة عام. وقد أقسم المجلس الأثيني على المحافظة على هذه القوانين. ولكن فيما يبدو لم يكن هذا القسم كافيا لأن يخضع كل الأثينين فجأة لهذه القوانين الجديدة عليهم. ولقد أدرك صولون نفسه هنا حينما قال "أنه من الصعب في الأعمال العمومية إرضاء جميع الناس" (1) ولذلك طلب من الأثينيين أن يعطوه أجازه من الحكم لدة عشر سنوات. وقضى هنه الإجازة مسافرا متنقلا بين البلاد. وقد أخبرنا بلوتارك أنه ذهب أولاً إلى مصر حيث أقام هناك زمنا طويلا على ناحية من النيل بالقرب من شواطئ كانوب Canopus's Shore. وأمضى بض الوقت في الدراسة والمناقشة الفلسفية مع بزنوفيس من هليويوليس Yesnophis of Heliopolis وسونخيس الصادى Sonchis The Saite وكانا من أكبر علماء الكهنة في مصر القديمة. ومنهما سمع . على حد قول أفلاطون . قصة الأطلنطس Atlantis Story التي نظمها في قصيدة ليطلع عليها كل اليونانين (1).

ومن مصر ذهب صولون إلى قبرص ليلتقى بقادتها ويجرى معهم حوارات عديدة، وانتهى به الحال إلى العودة إلى أثبنا ليجد أن الحال فيها أصبحت غير الحال التى تركها عليها؛ فقد عاد إليها أثناء غيابه عنها ما كانت عليه من فأن واضطرابات خاصة بعد تلك القوانين والتشريعات التى أصدرها، ويدأت نفعل فعلها في التأثير على الأثينين، فقد انقسموا فيما بينهم إلى مؤيد لهذه التشريعات ومرجب بها، وبين ناقدين لها ورافضين الخضوع لها، وكان المعارضون فيما يبدوهم الأكثرية.

وقد ساهمت هذه الانقسامات في الاختلاف حول التشريعات الصولونية إلى بلورة الموقف الحزبي في مدينة أثينًا، بحيث انقسموا إلى ثلاثة أحزاب متوقعة هي؛

- (١) حزب السهل وتشكل من سكان السهل تحت قيادة ليكورجوس Lycurgus
- (۲) حزب الساحل وتشكل من سكان الساحل نحت قيادة ميجاكليس بن
 Megacles, The son of Alcmaeon
- (۲) حزب الجبل وتشكل من عامة الناس والفقراء The Thetes من سكان
 الجبل تحت قيادة بدرنستراتوس Pisistratus.

ورغم أن جميع المنتمين إلى هذه الأحزاب قد استقبلوا صولون بالاحترام والاكبان، إلا أن تقدمه في السن لم يعد يسمح له بالعمل العام والخطابة بين الجمهور فحاول جهده أن يوفق بين هؤلاء الزعماء الثلاثة. لكن الحال. كما قلنا فيما سبق - قد أصبح غير الحال، واحتدم الصراع بينهم. وكان بيزيستراتوس فيما يبدو أدنى إلى رضا صولون ورضا الشعب؛ ذلك لأنه كان في مخاطبته للجماهير جذابا وعطوفا، كما كان عون المفقراء ومعتدلا مع الأعداء. ورغم أنه فيما يقول بلوتارك لم يكن مفطورا على الخلال الحميدة إلا أنه أجاد تقليدها فاشتهر بين الناس بالحشمة والرزانه والغيرة على العدل والمساواة بين الناس. كما كان عدوا لكل من يتطلع إلى تكديس الثروة (^(A) وذلك فقد شغف به الشعب وسائده. واستطاع بيزيستراتوس بحيلة ذكية (^(A) ويتأييد ثورى من الشعب أن يستولى على الحكم، وأصبح منذ ذلك الحين السيد المطلق في أثينا، وشكل في هذه الاثناء أول حكومة شعبية في بلاد اليونان. وكان من فضائله فيما يروى بلوتارك أنه قد حافظ على قوانين صولون والزم نفسه وغيره بطاعتها وتطبيقها لدرجة أنه اتهم ذات مرة بالقتل، فحضر إلى قاعة المحكمة ومُثل أمام القضاة في تواضع ـ رغم أنه الحاكم المطلق . لتبرئة نفسه لكن المدعى سحب شكواه (۱۰).

(ب) اصلاحات بیزیستراتوس:

لقد استولى بيزيستراتوس إذن على الحكم بالحيلة والقوة إلا أنه قد فعل ذلك ايضا بتأبيد شعبي ساحق.

إن هذه الطريقة التى وصل بها بيزيستراتوس إلى الحكم كانت سببا فى أن يطلق عليه لفظ "تيرنت Tyrant" أى الطاغية أو الحاكم المطلق. ويجدر الإشارة إلى أن هذه الكلمة لم تكن تعنى فى الأصل الاستبداد أو الطغيان القاسى المستبد. بل كانت تعنى أن الحاكم يحكم دون أن يحاسب أو يراقب من الدولة.

والطريف في الأمر أن بيزيستراتوس الذي أصبح طاغية أثينا لم يكن يطمع فيما يقال إلى تحقيق المجد الشخصى بقدر ما كان يطمع إلى تحقيق المصلحة لأثينا وللشعب الأثيني. وكانت إشارته الواضحة إلى ذلك، أنه أعلن التزامه الكامل بشرائح صولون وخضع لها كما أخضع لها أقرائه وكافة المواطنين.

وقد بدا ذلك أيضا من خلال سلسلة الإصلاحات التي أقامها وأراد من خلالها أن يجعل أثينا مدينة جميلة، مثقفة، قوية الجانب، عزيزة السلطان.

وقد بدأ هذه الإصلاحات بإعادة إصلاح معبد الإلهة "أثينا" الذي كان على تل الأكروبوليس. كما أعاد نشر أشعار هوميروس وقراءتها في الأعياد العظيمة الخاصة بهذه الإلهة. كما أدخل عبادة الإله "ديونيسوس" إلى أثينا وضمة إلى زمرة آلهتها الأوليمبية حتى يرضى جماهير الزراع والطبقات الشعبية التى كثر فى عهده نزوجها إلى المدينة. هذا فيما يخص الإصلاحات الدينية.

أما فيما يخص الإصلاحات الاقتصادية والسياسية، فقد أمد الدينة بالماء النقى الصقول الصافى من التلال وتم ذلك بواسطة شق القنوات. كما شجع الأعمال فى الحقول الزاعية، وشجع التجارة والتجار لدرجة أن نجارة أثينا ومستعمراتها وصلت فى عهده إلى الدردنيل. كما يقال أنه صادر أراضى الأغنياء ووزعها على الفقراء، وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة، ويبدو أن زيادة موارد الدولة فى عهده قد مكنه من أن ينشئ لأثينا أسطولا قوياً استخدمته فى مختلف الأغراض التجارية والحربية(١١). لقد جعل بيزيستراتوس ، رغم طغيانه – من أثينا دولة غنية قوية مستقره ازدهرت فيها الطنون والآداب كما ازدهرت فيها الطنون والآداب كما ازدهرت فيها الصناعات والتجارة.

(ج) إصلاحات كليستينيس Clisthenes

لقد تزعم كليستينيس أثينا بعد أن خلصها من أتباع بيزيستراتوس فقد طردهم وقضى على الاستبداد وأعاد النظر في الشرائع والقوانين الأثينية. فأعاد إليها الوثام والمأنينة بما أدخله من إصلاحات حكيمة على الحكومة(١٧٠).

وقد تركزت إصلاحات كليستينيس فى أثينا على الجانب السياسى، وخاصة فيما يتعلق بتدعيم النظام الديمقراطي وتوسيم الشاركة الشعبية.

وقد مَثَلت هذه الإصلاحات في تشكيل المجالس السياسية المختلفة وتحديد وظائفها وأدوارها الدقيقة. أما هذه المجالس التي شكلت عصب الديمقراطية الأثينية على عهده فكانت (١٣):

(١) الجمعية الشعبية . الاكليزيا Eclisea:

وهى الجمعية التى تتكون من مجموع المواطنين الأحران وهى مصدر السلطات جميعا حيث كانت ذات سلطات واسعة؛ فهى التى تقوم بانتخاب الضياط العسكريين وعلى رأسهم القواد العشرة. كما كان من مهمتها البت فى كل مسائل السياسة العامة. وكان من سلطتها اتخاذ القرارات المفصلة فى كل مجالات الحياة السياسية سواء فيما يتعلق بالشئون الخارجية أو الشئون المالية أو فيما يتعلق بشن الحروب والعمليات العسكرية. وكانت تعقد أربعين اجتماعا منتظما خلال العام. بالإضافة إلى بعض الاجتماعات الاستثنائية كلما تطلب الأمر ذلك.

(Y) مجلس الخمسمائة أومجلس البولا Boule:

وكان أعضاء هذا المجلس يختارون بالقرعة من بين مجموع المواطنين الأحرار من جميع القرى في أثينا وأتبكا بنسبة اتساعها حتى تتشكل هيئته ممثلة للشعب تمثيلا صادقا وعادلا.

وكان هذا المجلس يمثل حجر الزاوية في الدستور الأثيني حيث كان من مهامة:(١) الإشراف على نشاط الحكام وتنسيق جهودهم.(٢) إعداد جدول أعمال الجمعية الشعبية. وكان يمكن لهذا المجلس أن يعد أي مشروع اقتراح حول القضايا التي تقبل الجدل والمناقشة قبل عرضها تملي الجمعية الشعبية. ومع ذلك فقد كان من المكن لأي مواطن أن يناقش هذا المشروغ وتلك الاقتراحات ويعدل فيها بكل حرية من خلال مشاركته في انشطة الجمعية الشعبية.

أما بخصوص هذه الموضوعات القابلة للمناقشة والتى يقدمها هذا المجلس للجمعية الشعبية، فقد كانت تقدم للعرض على الجمعية دون إبداء رأى نهائى فيها حيث كان يترك تحديد الرأى النهائى وصياغة مشروع القرار النهائى فيها لمناقشة المواطنين في الجمعية الشعبية. وكان رؤساء هذا المجلس، كما كان رؤساء الجمعية الشعبية يتخبون يوميا بالقرعة من أعضاء المجلسين تفاديا لما قد يكتسبونه من نفوذ بنير حق في مراكزهم.

(٣) المحاكم الشعبية:

وكانت مهمة هذه المحاكم في الأساس هي حماية الدستور والقانون. وكان المحلفون يختارون لكل دعوي باقتراع من بين ٢٠٠٠ مواطن ينتخبون بالقرعة سنويا.

ولم تقتصر مهمة هذه المحاكم على الفصل في القضايا الشخصية. بل شمل اختصاصها أيضا البت في المسائل السياسية. وكان العمل المعتاد لهؤلاء المحلفين فيها هو الفصل في اتهامات الاختلاس وسوء التصرف التى توجه ضد الحكام عند تركهم الخدمة. والبت في مصير أى مواطن يتهم بالخيانة العظمى أو "تضليل الشعب" بما يلقيه من خطب في الجمعية. كما كان لهؤلاء المحلفين الحق في أن يبطلوا أي اقتراح تم التصويت عليه في الجمعية إذا ما كان يتعارض مع القوائين، وأن يعاقبوا صاحبه.

تلك كانت أهم معالم الديقراطية الأثينية كما تدعمت فى عهد كليستينيس، فلقد ازدهرت تلك المجالس السياسية المعررة عن مدى الشاركة الشعبية فى الحكم، تلك المشاركة التى أتيحت للجميع كما رأينا على أوسع نطاق.

ثانيا: بركليس وإنههار الدسقراطية الأثينية:

لقد كان بركليس Freicles الذي عاش فيما بين عامى ٤٩٠ أو ٤٢٩ ق. م هو أحد أحفاد كليستينيس^(١٤). ويبدو أنه ورث عنه حب الديمقراطية والحرص على مشاركة كل المواطنين في سياسة المدنية:

وصل بركليس إلى حكم أثينًا بعد أن تربى تربية عقلية فريدة ساهم في تشكيلها كل من زينون الإيلى الذي حضر بركليس بعض دروسه (١٥)، وانكساجوراس نلك الفيلسوف الذي صاحبه بركليس كثيرا، وكان فيما يروى بلوتارك هو الذي علمه رقة اللهجة والخطابة السامية وسمو العاطفة، ونفخ فيه روح الكبرياء، وغرس في أخلاقه وأساليبه النبل والإباء، بالإضافة إلى تعليمه اياه علوم الفلك والطبيعة (١٦).

أما أبرز ما تعلمه بركليس عن انكسلجوراس فكان ذلك السمو والرزانة العقلية التي تكشفت في خطبة التي اتسمت بنبل العبارة والبعد عن التكلف الذي كان يمتاز به خطباء المنابي والبعد عن التراكيب المبتذلة الركيكة(١٧٠).

ولا عجب اذن أن يعجب به الأثينيون أبيا إعجاب، وأن بلقبونه "بالأوليمبي" لفصاحة لسانه الذي لم تسمع به أثينا من قبل (١٨١). ولا عجب أيضا حينما يصل بركليس بفضل هذه المواهب الأوليمبية التي حققها بالعلم ومصاحبة الفلاسفة والأخذ عنهم، لا عجب أن يصل إلى الحكم وخاصة بعد أن اطمأن إليه الشعب ونلك بعد أن أنضم . بعد تردد . إلى حزب الشعب مفضلاً الكثرة الفقيرة لوفرتها على الارستقراطية (حزب النبلاء) لقلة عدد أفرادها ورغم انتمائه من حيث نشأته إليها.

ومنذ نلك العهد أخذ نفسه بعادات جديده تبعث جميعا على الاقدام والهيبه.

لقد قبل الكثير عن هيبته وقوة شخصيته ولكن لعل خير ما قبل عنة قد أتى من خصمه السياسى اللدود ثيوكيديس Thucydides الذى سأله أرخيداموس Archidamus ملك اسبرطه يوما: أيهما أشد بطشا فى المصارعة (المنافسة الخطابية) أهو أم بركليس ؟! ، فقال ثيوكيديس: " إذا صرعته، صاح لم أسقط، وإن رأى الجميح أنه هو الذى وقع، إلا أنهم ينتهون إلى تصديقه واعتباره الغائن (١٨).

كان وصول بركليس إلى الحكم انن بفضل مواهبه الخطابيه الفنة، فضلا عن مهارته فى ادارة الحكومة والحزب، وفوق كل نلك للخصال الكريمة التى تحلى بها وأصله العربق. ولقد كان من فطنة الأثينيين حقا أن يختارونه خلال حوالى ثلاثين عاما يربي عامى (٤٦٧، ٤٢٩ق.م) ليكون وإحدا من الاستراتجوى أي القادة العشرة. وكانوا دائما خلال هذه الفترة ماعدا فترات قصيرة يجددون انتخابه ضمن هؤلاء القادة. وكان بقاؤه فى منصبه طوال هذه الفترة الطويلة مما جعله صاحب السلطة العليا فى المجلس العسكري. كما مكنة ذلك من أن يجعل من منصب الاستراتجوى أوتو كراتور (أي القائد صاحب السلطة) أعلى المناصب الحكومية شانا وأعظمها سلطانا(٢٠).

ويبدو أن ذلك هو ما جعل ثيوكيديس المُرخ يرى أن حكومة بركليس قد أتخذت شكلا من أشكال الارستقراطية، أطلق عليها كلمة الديمقراطية وما هى إلا امارة يديرها رئيس الحكومة (٢١).

ولكن الحقيقة هي أن الشعب الأثيني قد تمتع في ظل حكم بركليس بفوائد الحكم الأرستقراطي والديبقراطي معا؛ فلقد أدت إصلاحاته إلى زيادة سلطة الشعب زيادة عظيمة؛ إذ أنة نقل إلى المحاكم الشعبية ما كان من سلطة الاراكنة (أي القادة)، وكبار الموظفين من اختصاصات قضائية، فأصبحت الاركونية منذ ذلك الحين منصبا إداريا أكثر منه منصب يوجه سياسة الدولة أو يفصل في القضايا أو يصدر الأحكام والأوامر. وفي عام 80 ق. وسع حق الانتخاب للاركونية حتى شمل الطبقة الثالثة من المواطنين. الزوجتاي zougitai وكان من قبل مقصورا على الطبقات الأكثر عني وثراء. ولم تلبث أحط الطبقات منزلة وهي طبقة عامة الناس (الثيئتيس Thetes) ان

حصلت على حق الانتخاب لهذا المنصب من غير حاجة إلى إجراءات شكلية وذلك بأن غالت فى تقدير بخلها وتغاضت سائر الطبقات عن هذا الخداع أو التزوير لما كان لهذه الطبقة الدنيا من شأن كبير وعظيم فى الدفاع عن أثينا (٢٣).

ولقد وجه بركليس عناية خاصة للناحية الاقتصادية لأنه أدرك أن أى نوع من الحكومة لا يكون صالحا في نظر الناس إلا إذا عاد عليهم بالرخاء الاقتصادئ وبالتالي ركز على الإصطلاحات الاقتصادية التي كان أهمها؛ تهيئة فرص العمل للعاطلين بأن جعل الدولة تستخدم عددا كبيرا منهم بإنشاء الصناعات المختلفة، والتوسع في التجارة، والتوسع في بناء السفن للأسطول الأثيني. كما أقنع الجمعية بأن تهيئ عملا أكثر للعاطلين بأن تصرف الأموال اللازمة لبناء أسوار للمدينة لا يقل طولها عن شانية أميال. وقد جعلت هذه "الأسوار الطويلة" مدينة أثينا مدينة حصينة منيعة لا يستطيح أحد التوصل إليها وقت الحرب إلا عن طريق البحر الذي كان الأسطول الأثيني المنيع يسيطر عليه.

ولم تقتصر جهود بركليس على تشغيل العاطلين من العمال والعامة، بل أيضا الانتفاع بجهود عباقرة الفن الأثينى حيث أطلق العنان لهؤلاء الفنانين المبدعين أن ينطقوا في تزيين الأكروبوليس وأن يعيدوا بناء الهياكل - التى خريها الفرس على نطاق واسح - ويزينوها بحيث تبعث على العزة والفخار في نفس كل مواطن. أما المال اللازم لكل هذه المشروعات فقد حصل عليه بأن اقترح نقل ما تجمع من الأموال في خزانة حلف ديلوس⁽⁷⁷⁾، من هذه البلدة البعيدة غير المأمونة بعد أن ظل مدة طويلة لا ينتهم منه بشيء، وأن يستخدم مالا يحتاج إليه منه للدفاع المشترك عن البلاد اليونانية في تجميل أثينا التى رأى بركليس أنها العاصمة الشرعية للإميراطورية.

ولما تردد البعض – خاصة من حزب تبوكيديدس – فى السماح لبركليس بالإنفاق من هذه الأموال وانتقدوا هذا التصرف فى الأموال العامة، قام فيهم بركليس خطيبا فقال: "حسن فلأتحمل أنا وحدى نفقات هذه المنشآت بشرط أن ينقش على كل أثر من هذه الآثار اسمى أنا وحدى". فهب الشعب مدفوعا بعامل التأثر العاطفى من عظمة نفس بركليس، ويدافع الرغبة فى أن لا يترك للأجيال القادمة هذا المجد له وحده، هب الشعب قائلاً: " خذ من الخزينة ما شئت وانفقه كما تريد بلا حساب (٢٤٠٠). على هذا النحو كانت أثبنا مضى في طريق ديمقراطيتها، وفي تدعيم اقتصادها وثرواتها وصناعاتها، وفوق كل ذلك في تدعيم خلودها الفنى والمعماري والفلسفي والأدبى في الوقت الذي كانت فيه المدن اليونانية الأخرى لا تزال تعانى من الانشقاق بين إحزابها، ويستنفد ذلك كل قواها وجهود مواطنيها.

لقد كانت أثينا في عهد بركليس تبنى مجدها السياسى والاقتصادى والعسكرى كما كانت فى نات الوقت ويفضله أيضا تشهد ذروة مجدها الثقافى حيث شهد مجلسه أعظم فلاسفة وأدباء وفنانى عصره من أمثال انكساجوراس وسقراط من الفلاسفة، ويوريبيدس (٢٠) من الأدباء الأفناذ، وفيدياس (٢٦) أبرز المثالين فى عصره. كما شهد من النساء الشهيرات فى تاريخ أثبنا اسبازيا (٢٠) نات الثقافة الرفيعة والشخصية الاسرة.

لقد كان هؤلاء وغيرهم هم من جعلوا أثينا تتبوأ مكانتها الفريدة، وتصنع مجدها الطالد في بلاد اليونان. فلقد شهدت معهم قمة نضوجها السياسي، وقمة ازدهارها الاقتصادي وانتصاراتها الحربية. كما شهدت أعظم ازدهار في الفنون والأدب والفلسفة والدين والأخلاق. لقد اندمجت كل هذه الجوانب بعضها مع بعض لتشكل صرحا أثينيا متعدد الألوان، كان بحق مفخرة الأمة اليونانية في ذلك الزمان ولا يزال على حد تعبير صاحب "قصة الحضارة"(١٧٨).

ورغم تلك المنظومة الرائعة ومظاهر التقدم والرقى المضارى الذى شهدته أثينا فى عصر بركليس إلا أنه لم يسلم من النقد ولم يخلو عصره من المعارضين بشدة اسياسته وسلوكياته وقد بلغت هذه الانتقادات حدا جعل بعض المؤرخين المعاصرين للفكر السياسى يصفونه "بالشيخ الأوليجارشى(م)، العدو الغريب للديمقراطية الذى قام بدور المحامى للشيطان" (۱۲)، لقد انتقد بركليس من معاصريه واتهم اتهامات عديدة، ودارت معظم هذه الانتقادات حول علاقته باسباريا، وتبديده للأموال العامة، وأنه جعل بيته من البيوت سيئة السمعة، ويأن بينه ويهن زوجة ابنة علاقة غير شريفة!!

^(*) الأوليجارشي: تعنى الغنى الطماع!

والغريب أن هذه الانتقادات والاتهامات ام تتوقف عند بركليس وحده، بل طالت ايضا أولئك الأعلام المشاهير من الفلاصفة والأدباء والفنانين؛ فقد اتهم فيدياس بالاختلاس، اختلاس بعض المواد التى أعطيت له لصنع تقتال أثينا الذهبى العاجى!. كما اتهم انكساجوراس تهمة تتعلق بالدين!. كما اتهمت اسبازيا بتهمة دينية لأنها لا تضمع للأوامر الدينية، ويأنها جهرت بعدم تعظيمها للآلهة اليونانية. كما اتهمت بأنها تعمل على كسب المال بمارق غير شريفة. وقد قدمت بالفعل للمحاكمة. وقد حاول بركليس دائما ويقدر طاقته الدفاع عن أصدقائه جميعا، واستطاع أن يخرجهم من الأرامات التي تورطوا فيها. وقد خص اسبازيا بدفاع مجيد أمام المحكمة الأثونية، ويقال أنه استخدم فيه كل مواهبه الأوليمبية في الخطابة، كما استخدم دموعه أيضا (٢٠).

والمعروف أن بركليس قد بدأ منذ نلك الوقت من عام ٢٣٧ ق. م، بدأ يفقد سيطرته على الشعب الأثيني، لأنه أصبح رجلا مهدما كسير القلب ضعيف الجسم ويالفعل فقد توفى بعد ذلك بذلاث سنوات أي في عام ٤٢٩ ق.م. ويموته فقدت أثينا صاحب التعبير الرسمي عن دومقراطيتها السياسية (٢١)، وصاحب الفضل الأول في إدخال الفلسفة إلى ربوعها.

ثالثًا: الديمقراطية الأثينية وظهور الحركة السوفسطائية:

فى ظل هذه الديفواطية المباشرة التى يقف فيها الناس أمام أى موضوع بين مؤيد ومعارض. وفى نظام يسمح بأن يعلو نجم البعض على حساب الآخرين بما يتمتعون به من قدرات خطابية بارعة، وبمقدرة فائقة على إقناع الآخرين !!

وفى ظل نظام قضائى يعتمد على انتخاب القضاة بالقرعة، ويوكل للمتهم فيه الدفاع عن نفسه، أو يختار من يدافع عنه، وسواء فعل نلك أو ناك فإن القول الفصل فى المحكمة سيكون لمن ينجح فى إقناع هيئة المحلفين الذين كانوا من الكثرة بحيث يتعذر إقناعهم إلا بأساليب عديدة ويمهارات خطابية فائقة تستطيع التأثير عليهم وكسب تعاطفهم!!

وفى ظل هذا المجتمع الجديد الذى استهدف فى الأساس حماية أفراده والحفاظ على كافة حقوقهم وحرياتهم. فى ظل هذا المجتمع الذى أصبح ينظر إلى الإنسان الفرد كوحدة سياسية واقتصادية مستقلة لها كل الحقوق وعليها القيام بواجبات المواطنة التى كانت تقاس بمدى المشاركة السياسية الإيجابية! أقول في ظل مجتمع كهذا، كان لابد أن يظهر المعلمون التخصصون في الخطابة والبلاغة وفنون الجدل والإقناع ليعلموا الناس تلك المهارات التي أصبحت ضرورية حتى بكفهم المشاركة في سياسة المدينة والتمتع بكافة حقوق المواطنة فضلا عن امتلاكهم القدرة على الدفاع عن أنفسهم ضد أي اتهام بمكن أن يوجه إليهم.

لقد كان جميع أهالى أثينا مدفوعين دفعا إلى تعلم تلك المهارات الخطابية. الجدلية حتى لا يوصموا بالعار والمهانة لعدم القدرة على المشاركة السياسية في ظل التشريعات التى اعتبرت هذه المشاركة رمزا ودلالة على المواطنة الحقيقية.

وقد كان هؤلاء المعلمون الذين كان ظهورهم حتميا لكل تلك الظروف السابق الإشارة إليها، كان هؤلاء المعلمون هم من عرفوا بالسوفسطائيين.

الغصيل الثاني

السوفسطائيون

وظهور النزعة الإنسانية التنويرية

مَلْكِينَانُ ٠٠

يجمع المؤرخون على أن السوفسطائيين كانوا مجموعة من المعلمين الأحرار الذين احترفوا التعليم لقاء أجر مرتفع، وكانوا يعلمون الناس خاصة أولئك الشباب المتعطش إلى المشاركة السياسية والمتطلعين إلى المناصب العليا في الدولة، كانوا يعلمون هؤلاء الشباب فن الكلام والخطابة، وفي نفس الوقت فن النجاح في الحياة العملية.

وقد ظهرت هذه الطائفة من المعلمين في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد في مختلف المدن اليونانية، وانجهت آمالهم دائما إلى تعليم الشباب الأثيني بالذات، وربعا كان ذلك لحاجة شباب تلك المدينة بالذات في هذه الفترة إلى هذا النوع من التعليم، وربعا يرجع ذلك أيضا إلى علم كل السوفسطائيين بمكانة أثينا السامية بين المدن اليونانية وزعامتها السياسية والاقتصادية والعسكرية لهذه المدن فضلا عما كانت تتمتع به من ثراء وتقدم في مختلف المجالات.

أولا: معنى السوةسطائي:

أطلق هؤلاء المعلمون على أنفسهم لقب "السوفسطائي . Sophist" وهو مشتق من لفظة Sophos (^{۲۲)} التى تعنى الحكمة أو المهارة. أى أن السوفسطائي كان هو ذلك الشخص الماهر الحاذق في فن معين من الفنون.

ورغم أن هذه الكلمة كانت تطلق أحيانا على كبار الشعراء والفلاسفة والموسيقيين وأيضا على الحكماء السبعة (٢٣)، إلا أنها أصبحت شيئا فشيئا اسم علم يطلق على هذه الطائفة الجديدة من المعلمين بدءا من بروتاجوراس أمير هذه الطائفة كما يحلو للبعض أن يسميه (٢٤).

لم يكن لقب السوفسطائي إذن يحمل أي معنى سيئ أو بغيض، وإلا ما كان بروتاجوراس وأقرانه من السوفسطائيين قد اختاروا أن يطلقوه على أنفسهم باعتبارهم "حكماء القرن الخامس". فلقد كان هذا اللقب في ذلك الزمان من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد يفهم منه فيما يقول صاحب "قصة الحضارة" ما نفهمه نحن الآن من لفظ "أستاذ جامعي" ("")، ولقد كانوا بالفعل أساتذة ومعلمين لمواضيح كثيرة ومتنوعة.

وعلى ذلك ينبغى علينا أن ننفى عنهم بعض ما وصفوا به خطأ وشاع عنهم؛ فأولاً: هم لم يكونوا سوفسطائين بالعنى الذى نفهمه نحن الآن من هذا اللفظ فى عالمنا للعاصر؛ فالقارئ المعاصر يستخدم كلمة سوفسطائى مرادفة للتلاعب بالألفاظ أومرادفة للقدرة على قلب الحقائق والأوضاع والتمويه على الآخرين وخداعهم!!

والحقيقة أن السوفسطائيين في ذلك العصر رغم قدراتهم البلاغية والخطابية الفنة وشكنهم من فنهم لدرجة بوكنهم فيها أن يقوموا بتلك الألاعيب والحيل اللغوية، إلا أنهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة في المقام الأول كما يحترف أي فنان ممارسة الفن أوكما يحترف إي صانم صنعة معينة.

وثانياً: أنهم مع احترافهم مهنة التعليم إلا أن ذلك لم يكن يعنى بالضرورة أنهم كانوا يتقاضون الأجرلقاء ذلك، فلقد كان بعضهم لا يتقاضى أجرا على الاطلاق. وكان بعضهم الآخر يتلقى الأجر الذي يقدر قيمته التلميذ، وعادة ما كان هذا الأجر أقل في قيمته من قيمة ذلك الأدب الإنساني الرفيع الذي كانوا يتعلمونه من هؤلاء المعلمين الذين كانوا ينقلون إلى هؤلاء التلاميذ خبراتهم الواسعة بحقيقة الطبيعة البشرية ويغنون الحياة المختلفة. وعلى أي حال، فينبغى أن نميز بين كبار السوفسطائيين الذين عاشوا في القرن الخامس، أولئك الذين لم يكن الأجر بالنسبة لهم هو الغاية أو الهدف من وراء التعليم، وبين صغار السوفسطائيين وخاصة في القرن الرابع الذين تغيرت الغاية بالنسبة لهم فأصبحت هي جمع المال لقاء التعليم (٢٦).

ثانياً: اندراف معنى "السوفسطائي" وأسباب نلك:

ولعل السؤال الذي قد يراود القارئ الآن هو: إذن كيف حدث التحول من المعنى الحسن للفظ السوفسطائي إلى نلك المعنى السيئ البغيض؟! وما أسباب هذا التحول؟! لقد ذكر المؤرخون عدة أسباب لهذا التحول، معظمها يتعلق بالظروف التى ظهر فيها هؤلاء الحكماء خاصة ظروف الأثينيين وطبيعتهم المحافظة المتدينة رغم ديمقراطيتهم السياسية واستمتاعهم بكافة المظاهر التقدمية.

من هذه الأسباب أولاً، أن كل محاولة من قبل أى فيلسوف وليس من قبل السوفسطائيين فقط لكشف غوامض الطبيعة واستجلاء أسرارها كانت دائما ما تقابل بعدم الثقة والرفض من المتدينين وأهل التقوى والورع الذين كانوا يتمسكون ويؤمنون بكل ما فى ديانتهم من أساطير نسبت إلى آلهتهم. ولما كان السوفسطائيون قد تناولوا البحث فى كل الأمور من زاوية إنسانية حيث بحثوا فى أصل الدين وأصل الأخلاق وأصل القوانين السياسية من هذه الزاوية، فقد أصبحوا بالطبع أكثر عرضة لكره هذه الطبقات المحافظة المؤمنة بأن كل شئ أصله الهي ومقدس.

ثانيا، أن غالبية اليونانين حتى فى ظل الديمقراطية الناشئة كانوا يحترمون النزعة الأرستقراطية والتقاليد الأرستقراطية، وينزلون أصحاب الحرف ممن يتلقون الأجور على أعمالهم منزلة أدنى. ولما كان السوفسطائيون فى غالبية الأحوال من الأجانب الغرياء على اثنينا، فضلا عن تناولهم الأجر مقابل التعليم، فقد كان من الطبيعى أن يُنظر إليهم من قبل الأثينين هذه النظرة المتدنية.

ثالثاً، إن تلقى هؤلاء للأجر مقابل التعليم كان يعنى ببساطة أن القادرين من الأغنياء هم فقط الذين يمكنهم التعلم، بينما يبقى جمهور الشعب بعيدا عن التعليم ومحروما منه، فيفقدون بذلك السلاح القوى الذي كانوا يحتاجون إليه في التعبير عن أفكارهم والدفاع عن أنفسهم.

رابعاً، أما السبب الرابع فيتمثل في تلك المارضة القوية التي ويجهت بها الحركة السوفسطائية وخاصة من قبل سقراط وكان من أقوى الشخصيات الأثينية تأثيرا، ومن تلميذه أفلاطون الذي خصص الكثير من محاوراته لعارضة آراء السوفسطائيين ووصفهم في هذه المحاورات باقدع الصفات وهاجمهم هجوما عنيفاً^(٧٧).

ثَالثًا: مناقشة تكشف الوجه المقيقي للسوفسطائيين:

والحقيقة أن مناقشة هذه الأسباب قد تكشف لنا الوجه الآخر للسوفسطائين ولدورهم في الفكر اليوناني. ولنبدأ من السببين الأول والأخير، فهما في اعتقادنا يشكلان السبب الرئيسي
وراء المعنى السيئ الذي اكتسبه لفظ السوفسطائي في ذلك العصر، ووراء تلك الشهرة
سيئة السمعة التي لحقت بالفكر السوفسطائي على مر التاريخ؛ إذ أن الهجوم الذي
وجهه إليهم سقراط - وهو شخصية محافظة أرستقراطية النزعة رغم أصله المتواضع -وإلى آرائهم الجريئة غير المتحفظة فيما يتعلق بأصل الأخلاق ومعنى الفضيلة كان
السبب المباشر لعداء الفلاسفة من بعده للسوفسطائيين، فقد عاداهم تلميذه أفلاملون،
ومن بعده تلميذه أرسطو. وهذا المداء والهجوم على الآراء السوفسطائية الداعية إلى
النسبية وتحرير الفرد من سلطة المجتمع والتقاليد. أقول إن هذا العداء هو الذي اكسب
لفظ "السوفسطائي" هذا العنى السيئ منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى الآن.

فقد كان شغل سقراط الشاغل هو الهجوم على تلك الآراء السوفسطائية ومحاربتها في كل مكان يذهب إليه؛ إذ اعتقد أو هذه الآراء الداعية إلى النسبية ستقضى على كل القيم والتقاليد الأثينية العربقة. والحقيقة أن هذا الهجوم السقراطي لم ينل من السوفسطائيين ولم ينل من مكانتهم الفكرية في المجتمع الأثيني، فقد فشل في القضاء عليهم، وفشل في إقناع الأثينيين بخطرهنه الآراء، وكان الدليل الواضح على ذلك هو اقتراع الأثينيين على انتهام سقراط والحكم عليه بالإعدام (٢٨٨). لقد كان ذلك دليلا على انتصار السوفسطائيين وفشل سقراط في مهمته في القضاء على آرائهم وعلى تأثيرهم في المجتمع الأثيني !!

وريما كان غضب أفلاطون من هذا الانتصار السوفسطائي وحزنه الشديد على فقد سقراط هو الذى دفعه إلى تخصيص جانب كبير من محاوراته لمناقشة الفكر السوفسطائي والهجوم الشديد على السوفسطائيين. ونظرة إلى أسماء محاورات أفلاطون تكشف عن مدى اهتمامه بهذا الأمر؛ إذ كتب "هبياس الصغير" و "هبياس الكبير" و"بروتاجوراس" و "جورجياس" و"السوفسطائي" وكلها محاورات تحمل أسماء أعلام السوفسطائيين وتتضمن نقدا لآرائهم وهجوما على دورهم الهدام في الفكر اليوناني.

لقد وصف أفلاطون السوفسطائى فى محاورة "بروتاجوراس" بأنه التاجر الذى يتاجر فى نوع من أنواع العلم هو فن الكلام والعلم بالفضيلة، فهو تاجر بضاعته الكلام^(٣٦). أما فى محاورة "السوفسطائى" وهى من أواخر محاوراته، فقد شن عليهم حملة عنيفة، وانتهى إلى تعريف السوفسطائى بأنه صائد يصطاد الأغنياء من البشر، وأنه تلجر ويائع يبيع التعاليم لقاء الأجر (٤٠).

وكما فعل أفلاطون، فعل تلميذه أرسطو، إذ واصل الحملة الشديدة على السوفسطائيين وعلى الفكر السوفسطائي. وقد ركز انتقاداته على لغة السوفسطائيين وعلى منهجهم الجدلى الذى وصفه بالمغالطي. وقد خصص أرسطو كتابين من مؤلفاته المنطقة لنقد المنهج السوفسطائي في الجدل هما كتابيه "الجدل – الطويبقا"، و"الأغالبط – السوفسطيقا"، وقد انتهى في "الجدل" إلى اعتبار الجدل مجرد فن لا يمكن أن يرقى إلى منهج لتحصيل المعرفة العلمية، كما انتهى في "الأغاليط السوفسطائية" إلى وصف السوفسطائية "أمنتحل للحكمة وليس حكيما حقيقيا. وأنه هو الذي يكسب المال من تظاهره بالحكمة وهو ليس حكيم" (١٠).

إذن لقد كانت الكتابات الأفلاطونية والأرسطية، ومدرستيهما "الأكاديهية" و"اللوقيون" وتلاميذها الأكاديهية" واللوقيون" وتلاميذها من التى عرضت بالسوفسطائيين ويفكرهم وتسببت في هذه الشهرة سيئة السمعة للفظ "السوفسطائي"، الذي أصبح مرادها لكل ما هو مغالطي وتمويهي ومخادع، وأصبح أي سوفسطائي إضا هو مجرد باحث عن المال من أي طريق حتى لو كان هذا الطريق مخالف للحق وللحقيقة!!

والحقيقة أن الهجوم السقراطى والأفلاطونى لم ينجع فى القضاء على السوفسطائيين وعلى وجودهم وتأثيرهم فى المجتمع الأثيني، بينما نجع الهجوم الأرسطى فى ذلك نظرا لأنه قد خصص جانبا من دروسه السائية لكشف مغالطات الحجج السوفسطائية وتعليم الناس كيف يواجهون هذه الطريقة السوفسطائية فى الجمل ونظرا لأنه نجح فى التوصل إلى صورة من صور التفكير المنطقى الصحيح المحكم فى مؤلفاته المنطقية (12).

وريما يرجع نجاح أرسطو فى التقليل من خطر التأثير السوفسطائى وفى القضاء على السوفسطائيين لأنه عاصر الجيل الثانى من السوفسطائيين، سوفسطائي القرن الرابح، أولئك الذين كان هدفهم الأول بالفعل كسب أكبر قدر من المال لقاء تعليم الناس ما شاء الناس أن يتعلموا ويدون حرص على توصيل الرسالة الفكرية لرواد السوفسطائيين حول نسبية الحقيقة، ونسبية الفضيلة .. الخ. لقد كان هذا الجيل الثانى من السوفسطائيين بالفعل ممن اعتمدوا في تعليمهم على صور مخالطية كثيرة نجح أرسطو في الكشف منها وفي بيان زيفها سواء من ناحية اللغة المستخدمة لما فيها من مغالطات وخلط أو من ناحية المضمون الذي كان هشا وخاليا من أي توجهات فلسفية حقيقية تستدعى المناقشة الجادة.

أما فيما يتعلق بالسبين الثانى والثالث من الأسباب السابق الإشارة إليها، فهما في اعتقادنا أقل أهمية، بل ريما سكن القول أنه لا أهمية لهما في واقع الأمر؛ إذ لم يكن حال السوفسطائيين في بداية ظهورهم. كما أشرينا فيما سبق، حال من يتلقون الأجرعلى التعليم!

إن بروتاجوراس وجورجياس ويروديقوس على سبيل المثال لم يكونوا من طلاب المال بأى سبيل، بل كان لهم منزلتهم الفكرية الرفيعة، وكان لهم وجهة نظرهم الفلسفية التى تعلم منها رغم الهجوم عليها كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو على السواء.

لقد استفاد هؤلاء الفلاسفة الكبار من فلسفات السوفسطائيين إلى حد بمكن معه القول إننا نعتبر فلسفات هؤلاء كانت فى الأساس رد فعل للآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها السوفسطائيون؛ فمناقشة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو لآراء السوفسطائيين هو ما يكشف حقا عن الدور الخطير الذى لعبوه فى الفكر اليوناني، وفى المكانة الفكرية التى نالتها أثينا نتيجة وجود هؤلاء الفلاسفة فيها (¹³⁾.

أما فيما يتعلق بمسألة تلقى هؤلاه الفلاسفة للأجر، فقد كانت مسألة مبالغ فيها من قبل نقاد السوفسطائيين خاصة إذا ما وضعنا فى الاعتبار أنهم كانوا يتنقلون بين مختلف بلاد اليونان، وأنهم لم يكونوا مدرسة يتجه إليها التلاميذ ليتعلموا لقاء الأجرا لقد كان السوفسطائيون الأوائل إذا ما نزلوا مدينة يتجهون إلى منزل أحد الأثرياء وغالبا ما يكون ذلك نتيجة دعوة منه، فقد نزل بروتاجوراس بمدينة أثينا بدعوة من كالباس وحل ضيفاً فى بيته. كما نزل جورجياس فى منزل كاليكليس. وكان من عادة هؤلاء الأثرياء أن ينتهزوا فرصة نزول أحد كبار السوفسطائيين فى منزلهم فيدعون أصحابهم ويعض المهتمين بأمور الحكمة إلى منزلهم للاستماع إلى حديث السوفسطائى والتحاور معه (أ.).

ويالإضافة إلى نلك، فقد كان الكثيرون من السوفسطائيين يلقون محاضراتهم في أماكن عامة لقاء أجر للدخول، كما كان بعضهم ينتهزون فرصة الألعاب الأوليمبية والأعياد اليونانية ليعرضوا فنونهم الخطابية ويراعتهم العلمية على الوافدين من جميع المدن الأخرى (⁽¹⁰⁾

وأخيرا فإننا لا يجب أن ننسى أن السوفسطائيين كانوا يقيمون في أثبنا كغرياء، وهم أن لاقوا مثل غيرهم الترحيب من الأثينيين، وإن تمتعوا مثل غيرهم أيضا بنصيب من المساواة الاجتماعية، إلا أنهم كانوا محرومين من الامتيازات السياسية التي كانت مقصورة على المواطنين حسب القوانين الأثينية (13). ولا ضير يضيرهم أن هم تبادلوا المصالح مع أثرياء أثينا الطامحين إلى التعلم لخدمة أغراضهم الخاصة سواء كانت هذه الأغراض تتعلق بالوصول إلى أرقى المناصب السياسية أو تتعلق بالإفلات من عقوية معينة جزاء تهمة أتهموا بها! لقد كان السوفسطائي يعلمهم نلك مقابل الأجر الذي بكنه من البقاء في أثينا أو في غيرها من المن اليونانية متمتعا برغد محروبيس ويروبيقوس. !!

وفى الحقيقة أننى لم أتعاطف أبدا مع هذه الضجة التى أثارها سقراط وأفلاطون حول تلقى السوفسطائى الأجر مقابل التعليم. وهاهى أسبابى فى ذلك؛ فسقراط وهو أول من بدأ إثارة هذه الضجة، وإن كان قد فعل ذلك عن إدراك لسمو التعاليم وحرصه الشديد على ألا يقترن تعليمها بمصلحة ما سواء من قبل المعلم أو من قبل المتعلم، فهو قد عاش حياته فقيرا معدما مطاردا من زيجته التى كانت دوما تطالبه بتوفير مطالبها ومطالب أولادها، ولم يكن يليق بالأثبنيين، وهم على هذا القدر الواسع من الثراء في ذلك العصر. أن يتركوا أحد أعظم فلاسفتهم على هذا النحو، بل كان الواجب عليهم أن يكرّموه وأن يخصصوا له معاشا استثنائيا يوفر له ولأسرته الحياة الكرية. ولا عجب أن وجدنا سقراط نفسه قد طالبهم بهذا وهو يعرض دفاعه أمامهم في الحكمة الأثبنية إل

أما أفلاطون، فقد كان جده الأكبر صولون تاجرا واسع الثراء، وكانت التجارة سببا في مصادقته للحكام والملوك، وسببا في الخبرة الواسعة التي اكتسبها، وفي الانجازات العظيمة التى حققها لنفسه ولبلده أثينا. أما هو نفسه (أقصد أفلاطون) فقد اشتغل ببيع الزيت فى مصر. كما يروى بلوتارك، كى يسد نفقات رحاته العلمية إليها وذلك رغم ثراثه الواسع وأصل أسرته العريق ((٤٤).

أما أرسطو فقد كان أجر والده لقاء تطبيب الملك امنتاس الثانى ملك مقدونيا هو السبب فى الحياة السوية التى عاشها، كما كان أجره هو نفسه نتيجة تعليمه للإسكندر ابن الملك فيليب وفيرا وسخيا، وليس أدل على ذلك من أنه قد أمده بالمال اللازم لبناء مدرسته الفلسفية. العلمية المتميزة "اللوقيون" فى أثيناً.

وعلى أية حال، فإن ما قدمناه ليس دفاعا خالصا عن السوفسطائيين، فقد كان كل ما أربناه هو أن نصرف اهتمامنا عن ذلك الهجوم الشائن الذى شنه عليهم سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو وخاصة ما يتعلق منه بالمظاهر ومصادر الثروة. ذلك الهجوم الذى كان سببا فى إكساب لفظ أو لقب "السوفسطائى" هذا المعنى البغيض، أن ينصرف اهتمامنا عن ذلك، لذهتم بما هو أهم!!

وما هو أهم في اعتقادى هو جوهر الخلاف الفكرى . الفلسفى بين السوفسطائيين من ناحية وبين هؤلاء الفلاسفة من ناحية أخرى، فهذا الخلاف الذى كان يدور حول الإنسان: طبيعته وأصل معتقداته وحضارته بعظاهرها المختلفة، هذا الخلاف الفكرى هو ما حول الفكر الفلسفى اليونانى إلى مناقشة قضايا الإنسان بدلا من الاستغراق فى مناقشة قضايا الطبيعة وما وراء الطبيعة، هذا الخلاف الفكرى هو الذى وجه اهتمام هؤلاء الفلاسفة جميعا إلى بحث مشكلة التقدم الحضارى وهو الذى جعل أثينا تتبوأ مكانتها الفريدة في التاريخ العالى للفلسفة.

واعتقد أنه لولا تلك الآراء الحرة والجريئة التى أطلقها كبار السوفسطائيين معبرة عن رؤيتهم الفلسفية الجديدة الباعثة للهمم الإنسانية والناعية إلى نهضة البشر من خلال رؤية كلا منهم المستقلة ومن خلال تحقيق المصالح الذاتية للأفراد.

أقول إنه لولا تلك الآراء الحرة الجريئة ربما لم نكن قد سمعنا عن سقراط ومن ثم عن أفلاطون وأرسطو. إن بلوغ الفلسفة اليونانية قمة ازدهارها فى فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار كان الفضل فيه بلا شك لما أثاره السوفسطائيون من مشكلات وقضايا كان لابد من مناقشتها وحسمها على الصعيد الحضارى لهذا العصر الفريد من عصور الفلسفة.

النمسل الثالث

أعلام الحركة السوفسطائية وفلسفاتهم

للنينان ..

لم يكوّن السوفسطائدون فيما بينهم مدرسة فلسفية، ولم بوَثّر عن أى منهم أنه تعمد تكوين مثّل هذه المدرسة التى يلتف فيها التلاميذ حول أستاذ بعينه يتلقون عنه التعاليم

ولعل ذلك برجع إلى أنهم كانوا من المعلمين الجوالين الذين لم يستقروا في مكان فلم يُتْح لأى منهم أن يستقر في مكان معين أو في مدينة بعينها بحيث يتوافر الجو المناسب لتكوين مثل هذه المدرسة.

وفى اعتقادى أنه حتى لو توافر لأى منهم مثل هذا الجوالمناسب للاستقران فلم يكن ممكنا أن تتكون مثل هذه المدرسة، وذلك نظرا لأن الفكر السوفسطائى بطبيعته كان فكرا فرديا نسبيا؛ لقد كان السوفسطائيون رغم اشتراكهم جميعا فى الاهتمام بالإنسان والقضايا الإنسانية إلا أنهم كانوا متعدى الاهتمامات إذ كان منهم اللغويين النين يبحثون فى أصل اللغة، وكان منهم المناطقة الذين يهتمون باستخلاص النتائج من المقدمات، وكان منهم الأدباء والشعراء الذين اهتموا أكثر بالأدب والشعر، وكان منهم الخيات بقوة بيانهم، وكان منهم من فضلوا تركيز أبحاثهم فى شئون الأخلاق والسياسة الخ.

إذن يمكن القول أن السوفسطائيين بحكم طبيعة فكرهم وتنوعه، ويحكم عدم استقرارهم في مكان ما قد شكلوا حركة فلسفية واسعة امتدت عبر معظم بلاد اليونان وان كان معظمهم قد زار أثينا وانطلقت شهرته منها؛ إنهم يمثلون حركة فلسفية أضاءت مختلف أرجاء بلاد اليونان في آن واحد وان كانت بؤرتها قد تركزت في أثينا باعتبارها كانت آنناك تمثل قلب الفكر اليوناني النابض.

لقد ظهر من السوفسطائيين من برعوا في كل المجالات نظرية كانت أوعملية. ولذلك يصعب تصنيفهم وان كانت هناك محاولات للتمييز بين تيارين؛ السوفسطائيون أتباع الإنسان، والسوفسطائيون أتباع الطبيعة وذلك من خلال موقفهم من مشكلة التعارض بين الاتفاق nomo والطبيعة Physis التى أثارها بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين (^(A)). كما أن هناك محاولات أخرى للتمييز بين جيلين من السوفسطائيين؛ الجيل الأول من السوفسطائيين القدامي، والجيل الأول من السوفسطائيين القدامي، والجيل الثاني من السوفسطائيين الرادعكليين (^(A)).

ويالطبع فإن الجيل الأول من السوفسطائيين هو الأجدر بالاهتمام لأنهم كانوا كما أشرتا فيما سبق أصحاب فكر متميز ولهم وجهة نظرهم الفلسفية الأصيلة التي أثارت المناقشات الحامية بين الفلاسفة سواء من فلاسفة اليونان أو من الفلاسفة الذين اهتموا بقضايا الإنسان على مدى وتاريخ الفلسفة.

ولا شك أن أبرز هؤلاء الفلاسفة من السوفسطائيين الأوائل خمسة هم بروتاجوراس وجورجياس وأنطيفون ويروييقوس وهبياس. وهؤلاء من سنركز على عرض فلسفاتهم في الصفحات القادمة.

Kai

بروتاجوراس Protagoras

أولاً: مكانته الفلسفية:

يعتبر بروتاجوراس بلا شك زعيم الحركة السوفسطائية باعتباره أقدم السوفسطائيين وأقدرهم. ورغم الاختلاف بين المؤرخين على مكانة بروتاجوراس الفلسفية إلا أنهم يقرون له بالأسبقية في توجيه الفكر الفلسفي اليوناني نحوالبحث في قضايا الإنسان. وينسبون إليه الفضل في وضع أسس النحووفقة اللغة عند الأروييين(٥٠٠).

وليس أدل على ذلك من أنه رغم العداء والهجوم الذى شنه أفلاطون على السوفسطائيين عموما وعلى بروتاجوراس خاصة، رغم ذلك فقد كان هو أول من اعترف لبروتاجوراس بهذا الفضل حيث أكد أنه أول من بحث فى الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ، وأنه كان أول من تحدث عن أزمنة الأفعال وحالاتها (إخبارية وشرطية).. الغ^(١٥). وفي ضوء تلك الاسهامات اللغوية الرائدة التي اتفق عليها الجميع لبروتاجوراس، فإن مهاراته الخطابية والجدلية التي يتفق عليها الجميع أيضا لا تبارى ويفضلها أسهم بروتاجوراس بنصيب كبير في وضع فن المنطق (١٥).

كما أنه ويفضل هذه المهارات أصبح واحدا من أثرياء عصره لأنه كان أول من أدخل نظام التعليم الفلسفي مقابل الأجر^(٣).

والحق أن مكانة بروتاجوراس الفلسفية تفوق كل ما سبق نكره، لأنه أن كان بما سبق نكره قد اكتسب شهرته في عصره، فإنه بآرائه الفلسفية حول الإنسان: حقيقته وكيف يعرف؟ وماذا يعرف؟ وكيف يسلك ؟ وأصل حضارته؟! إنه بطرحه هذه التساؤلات حول الإنسان ويما قدمه من إجابات متاز بالأصالة والجرأة غير المسبوقة أصبع زعيما لحركة التنوير في عصره، كما أصبح الجد الأول للنزعة البراجماتية في الفلسفة قديما وحديثا، وليس أدل على ذلك من أن البراجماتية الماصرين يعتبرونه بالفعل جدهم الأول أهه.

ثانياً: حياته وكتاباته:

یتفق المؤرخون منذ أفلاطون علی أنه من مواطنی مدینة ابدیرا موطن دیمقریطس، لکنهم یختلفون حول ماعدا ذلك من أحداث حیاته؛ فمنهم من یری أنه ولد حوالی عام ۵۰۰ ق.م ویجعلونه معاصرا لانکساجوراس مثل تایلور ویرنت، وهما بذلك بهیلان إلی تصدیق روایة أفلاملون^{(ده}) ومنهم من یقول أنه ولد عام ۵۸۵ ق. م مثل سارتون ودومیتریو⁽¹⁰⁾. ومنهم من یری أنه ولد حوالی عام ۵۸۵ أو ۵۸۱ ق.م مثل کویلستون وستیس^(۷۵).

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نجزم بشيء حول عام ولادته؛ فالذين يرجحون الرواية الأولى كالدكتور الأهواني يستندون في ذلك إلى رواية أفلاطون في محاوراته عن بروتاجوراس. ولما كان أكبر الظن أن هذه المحاورة قد كتبت في حوالي عام ٢٣٤ ق. م وقد أشار فيها بروتاجوراس إلى نفسه . حسب ما كتب أفلاطون . بأنه كالوالد بالنسبة لجميع الحاضرين، ولما كان سقراط في ذلك الوقت يبلغ حوالي السابعة والثلاثين من عمره، فإن بروتاجوراس يكون قد ولد تقريبا فيما بين عامي ٥٠٠ أو ٤٩٠ ق.م. وتحديد تاريخ مولده بهذا الشكل يسمح لنا بقبول الرواية القائلة بأنه قد تلقى العلم على يد وان كانت هذه الرواية القائلة بأنه قد تلقى العلم على يد وان كانت هذه الرواية القائلة بأن بروتاجوراس كان من تلاميذ ديفقريطس، وأن الأخير قد رأى الأول وهو في صباه يعمل في جمح كان من تلاميذ ديفقريطس، وأن الأخير قد رأى الأول وهو في صباه يعمل في جمح الحساب. ولما التقي به وأعجب بفصاحته اصطحبه معه وعلمه الفلسفة، وهذه هي رواية أبيقور فيلسوف الذرة الشهير في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث قبل الميلاد.

ولعل هذه الرواية الأخيرة هى التى جعلت البعض من المؤرخين يرجحون أنه ربما ولد فى ما بين عامى 500 و 600 ق. م. وإن كان فى هذه الرواية أيضا ما يثير الحيرة، إذ كيف يتسق هذا التاريخ مع تتلمذ بروتاجوراس على ديمقريطس الذى تختلف الروايات أيضا حول تاريخ مولده حيث يرى البعض أنه ولد حوالى عام 570 ق.م، بينما يرجح آخيون أنه من مواليد عام 500 ق.م؟!!

وعلى كل حال، فليس هناك ما يؤكد بالقطع أى من الروايات الخاصة بتحديد تواريخ ميلاد أولئك الفلاسفة من السابقين على سقراط. فكلها تعد تواريخا تقريبية وغير مؤكدة. أما ما يكاد يجمع عليه المؤرخون في حديثهم عن حياة بروتاجوراس، أنه قد بدأ حياة التجول في مختلف بلاد اليونان منذ أن بلغ الثلاثين من عمره. ومن المؤكد حسب روايات أفلاطون وديوجين اللائرسي أنه قد زار أثينا عدة مرات، وإن كان هناك اختلاف حول عدد هذه المرات؛ اذ يقدرها البعض بخمس مرات^(٨٥)، ويقدرها آخرون بثلاث مرات فقط حددوها في الأعوام 333 و773 والأخيرة تمت بعد الثانية بحوالي عشر سنوات^(٨٥)، بينما يرى البعض الآخر أنه لم يزرها سوى مرتبن فقط كانت الأولي في عام 333 ق.م، والثانية في عام 731 ق.م وربعا امتدت هذه الزيارة الثانية عاما آخر^(١).

وعلى أية حال، فإن المهم أنه من المؤكد أن بروتاجوراس قد زار أثينا أكثر من مرة وربما بقى فيها مدة طويلة أثناء إحدى هذه الزيارات. إذ أن ما حدث من ضجة في أثننا حينما قرأ الأثينيون كتابه "عن الآلهة" يؤكد ذلك.

فلقد روى أنه حوكم وصدر عليه حكم بالنفى ويلحراق مؤلفاته فى ساحة المينة، وقد تمت هذه المحاكمة إما فى عام ٤٤٤ حسب إحدى الروايات(١٦٠)، أو فى عام ٤١٤ حسب رواية أخرى(٢١٠)،

وإذا سلمنا بصحة إحدى هاتين الروايتين فإن معنى ذلك أن هذه المحاكمة تكون أول حادثة من نوعها فى تاريخ الفلسفة يحرق فيها كتب الفيلسوف، وإن كان هذا الأمر قد تكرر كثيرا بعد ذلك.

والحقيقة أنه ربما يخالجنا الشك في صحة هذه الحادثة استنادا إلى رواية الملاطون الذي قال في محاورة "مينون": "أن بروتاجوراس توفي وقد ناهز السبعين من العمر بعد أن قضى أربعين عاما يزاول مهنته، وتمتع خلال هذه الفقرة بسمعة طبية "١٦". إن كل ما نستطيع تأكيده بناء على تألى الروايات التفاقضة حول حياة بروتاجوراس واستنته أنه قد ازدهر واشتهر بين عامي 35 و 37 ق.م. وأنه ربما توفي في حوالي عام 10 ق.م (11"). ولن كان هذا التاريخ الأخير غير مؤكد أيضا لأن شة رواية أخرى تقول أنه مات في نفس العام الذي اتهمه فيه أهالي أثينا بالكفر وحاكموه . ولقد قال أصحاب هذه الرواية أنه ربما حكم عليه بالإعدام فهرب، أو ربما نفي من أثينا وفي كانا الحالتين فإنه هلك حسب هذه الرواية حينما تحطمت به السفينة التي كانت تقله

إلى النجاة ⁽¹⁰). أما عن كتابات بروتاجوراس، فإن ديوجين اللاثرسي قد أعطانا قائمة تتضمن مجموعة من المؤلفات التي نسبت إليه، منها "عن الحقيقة" و "عن الآلهة" و"في الحجج المتناقضة" و "عن الفضيلة" و "عن الطمع" و "في الرياضيات" و "في الدساتير" و"في أخطاء البشر"(١٦).

ولم يصلنا من هذه المُؤلفات سوى بعض الشذرات من بعض مؤلفاته وخاصة من كتابية "عن المقبقة On Truth"، و"عن الآلهة On the Gods".

ثالثاً: نظريته في المعرفة والألوهية:

يقول بروتاجوراس فى الشذرة الوحيدة الباقية من كتابه "عن الطقيقة" أن الإنسان مقياس الأشياء جميعها، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها(۲۷)».

تلك هى العبارة التى تشكل جوهر فكر بروتاجوراس الفلسفى ككل، وهى التى نستقى منها نظريته فى المعرفة، فهى تلخص بوضوح موقفة من المعرفة الإنسانية، إذ يعتقد أن الإنسان هو وحده معبار المعرفة؛ فإن قال عن شيء أنه موجود فهو موجود، وان قال عن شيء أنه غير موجود فهوغير موجود!

ولكن ماذا كان يقصد بروتاجوراس هنا بالإنسان؛ هل يقصد الإنسان الفرد فيكون محمد وأحمد وعلى .. الغ هم معيار الوجود؟! أم يقصد الإنسان ككل، أى النوع الإنساني ككل هو معيار الوجود ؟!

لقد اختلف المفسرون حول ذلك؛ فجومبرز وفريمان بييلان إلى أن بروتاجوراس كان يقصد الإنسان ككل؛ فقال الأول أن بروتاجوراس كان يعارض في الأساس الفلسفة الأولى ونظرية الأيليين حول الوجود. ويينما رفض الايليون شهادة الحواس الطنية في معرفة الوجود، اعتبر بروتاجوراس أن الحواس هي الأساس في معرفة هذا الوجود⁽¹⁴⁾.

أما فريمان فترى أنه يُفهم من تلك العبارة لبروتاجوراس إن الأشياء لا توجد إلا حينما يدركها مُدْرك، ولما كان الإنسان قادر على الإدراك؛ فجميع الأشياء التي تبدو للإنسان موجودة فهى موجودة، وجميع الأشياء التي لا تبدو موجودة لأي إنسان فهي

غير محجودة. والمقصود بالإنسان هذا في رأيها هو النوع الإنساني Mankind وليس الإنسان كفرد Individual Man (١٩٠). والغريب أنها تستشهد في تأكيدها لهذا المعني المقصود عند بروتاجوراس بمناقشة أفلاطون لهذه العبارة في محاورة "ثباتيتوس" وخاصة قول أفلاطون "لم جعل بروتاجوراس الإنسان هو مقياس الوجود ولم يجعل الخنزير أو القرد أو أي حيوان آخر بمثلك الإحساس ٢٠١، (٧٠).

والحقيقة في اعتقادي أن بروتاجوراس لم يكن يقصد الإنسان بهذا المعنى الكلى بل كان يقصد الإنسان كفرد هو معيار الوجود، فمعظم الانتقادات التي وجهها أفلاطون لهذه النظرية كانت تركز على الإنسان الفرد باعتباره هو الذي يحس، وياعتبار أن إحساسه يختلف من وقت إلى آخر وتبعا لحالته الصحية، فإن كان سليم الجسم فهو يحس يطعم الأشياء مختلفا عن إحساسه بطعمها وهو مريض؛ فالخمر التي يشريها وهو في صحة جيدة تبدو لذيذة الطعم بينما حينما يشربها وهو مريض تبدو مُرة، هذا على الرغم من أن الشيء الخارجي هو هو لا يتغير، فالخمر هي هي لا تتغير ولكن إحساس الفرد بها هو الذي يتغير في حال الصحة عنه في حال المرض(٧١).

وعلى أي حال، فإن معظم المؤرخين يرون أن أفلاطون قد فسر عبارة بروتلجوراس على أنها تعنى الإنسان الفرد Individual Man وليس النوع الإنساني (٧٢).

والقارئ لمحاورة ثياتيتوس يتأكد له ذلك بالفعل حينما يجد أن أفلاطون قد بدأ مناقشة هذه النظرية التي توحد بين المعرفة والإحساس التي قال بها بروتاجوراس بردها إلى أصلها عند هيرا قليطس وأقراطيلوس وهم فيلسوفا التغير والسيلان الدائم^(٧٢).

وهكذا فعل ذلك أيضًا أرسطو؛ فقد ذكر بروتاجوراس في ثنايا حديثه عن الطبيعيين وخاصة هيراقليطس، واعتبر أن مذهبه لا يختلف عن مذهبهم لأنه قال "بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، وهذا يعني ببساطة أن الحقيقة هي كما تبدو لكل شخص، وتبعا لذلك فإن نفس الشيء يكون موجودا وغير موجود، حسنا وقبيحا، وأن جميع الأحكام تكون صادقة؛ لأن الشيء غالبا ما يظهر جميلا عند البعض وعلى الضد من ذلك تماما عند آخرين، فما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء حميعا"^(٧٤).

إذن تبعا لما قاله أفلاطون في "ثياتيتوس" وأرسطو في "المتافيزيقا" تكون نظرية المعرفة عند بروتاجوراس مؤداها أن الإنسان الفرد بحواسه هو معيار المعرفة، J 202

فإن وقع الشيء فى خبرته الحسية صار موجودا بالنسبة له، وان لم يقع فى خبرته الحسية صارغير موجود بالنسبة له أيضا.

فالحواس والإدراك الحسى إذن هو الميار الذي يقيس به الفرد وجود الأشياء جميعا، إن كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى بالنسبة له، وليست هذاك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل واحد منا، فما يبدو حقيقى بالنسبة لى فهو كذلك، وما بدو صادقا بالنسبة لك فهو كذلك أدضا (٧٠).

وهذا الإقرار المللق بنسبية الحقيقة واختلافها من شخص إلى آخر تبعا لإدراكات كل منهما الحسية هو ما جعل بروتاجوراس يقول ببساطة ويدون أن يتنصل من نتيجة فكرته الأساسية؛ أن القضيتين المتناقضتين يجب أن تكون كلقاهما صادقتين(٧٦).

لقد علَّم بروتاجوراس أن جميع الآراء صادقة وأن الخطأ مستحيل، وأنه مهما تكن القضية المطروحة فإنه بكن معارضتها بقضية مناقضة لها بحجج صادقة متساوية^(W).

لقد شكك بروتاجوراس إذن فى كل معرفة نتصور أنها عامة وحقيقيه لدى الجميع واعتبر أن المعرفة ذاتية، تختلف من شخص إلى آخر بحسب ادراكاته الحسية الخاصة، وأن كل ما يدركه المرء إنما هو صحيح بالنسبة له. ويمكن لكل منا أن ييرهن على صحة ما يعتقد ويحجج متساوية إنا كان كل منا يبلك نفس القدرات الجدلية !!

لقد أزاح بروتاجوراس إذن تلك التفرقة بين الحقيقى والمزيف، واعتبر أن كل الأراء صادقة عند قائليها. وهذا بالضبط ما انصبت عليه انتقادات أفلاطون وأرسطوا فقد اعتبرا أن المحرفة اليقينية إشا تستمد من المبادئ العقلية لا من المحسوسات؛ فللحسوسات متغيرة والمعرفة عن طريقها ظنية بل هي ليست معرفة. لقد قال أفلاطون إننا "لا نعرف بالحواس وإشا من خلال الحواس.. والعلم لا يقوم على الاحساسات، بل يستند إلى تعقل الاحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود والى الحقيقة لكن بغيره لا يكن " (۱۸).

ولقد أكد أرسطو هذا المغى حينما قال "إننا يجب أن نطلب الحقيقة معتمدين على الموجودات التى تظل دائما هى هى ولا تخضع لأى تغير ... فمن التناقض الاعتماد على الأشياء المحسوسة التى تتغير دائما ولا تثبت على حال "(٢٩). ويالطبع فإن تلك الانتقادات التى وجهها أفلاطون وأرسطو إلى نظرية بروتاجوراس الحسية فى المعرفة لا تقال من قيمتها؛ فبروتاجوراس كان متسقا مع نفسه وصادقا فى التعبير عن عصره الذى كان عصر الديمقراطية والفردية، ومن ثم فقد كان كل فرد يثق فى قدراته المعرفية وفى خبراته ولم يكن مفاجئا فى هذا الجوالعام أن يؤكد بروتاجوراس أن الفرد معيار الأشياء جميعا عبر خبراته الحسية النسبية.

وقد كان بروتاجوراس متسقا مع نفسه، ومع جوهر فلسفته حينما كتب فى "عن الإلهة" "لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هى لأن أموراً كثيرة تحول بينى وين هذه المعرفة منها غموض الموضوع وقصر الحياة "(٠٠٠). لقد ثار الأثينيون واعترتهم الدهشة حينما سمعوا بهذا القول لأنه فوق ما تحملته ديمقراطيتهم السياسية. لقد كانوا شديدى التأثر بكل ما يتعلق بالمسائل الدينية. ولذلك حاكموه وطالبوا بطرده أو بنفيه بعد إحراق كتبه كما أشرنا فيما سبق.

ومع ذلك فقد كان هذا القول عن الألهة رغم غرابته متسقا مع نظرية بروتاجوراس عن المعرفة فما دام الإنسان الفرد بحواسه هو معيار وجود الأشياء جميعا! فمسألة وجود الآلهة إذن ينبغى أن تخضع لهذه النسبية ولنفس المعيان وما دامت الحواس غير قادرة على إدراك هذا النوع من الوجود (أعنى وجود الآلهة) فالموضوع إذن "غامض"، كما أن حياة الإنسان قصيرة" لدرجة أنه لا بهكنه أن يأمل في أن تقع الآلهة في نطاق خبراته الحسية ذات يوم!!

لقد تصور بروتاجوراس أنه سينجع بهاتين الحجتين؛غموض الموضوع وقصر الصياة في الإفلات من قبضة الأثنينين ويتجاوز تعصبهم لكنهم كانوا قد نفد صبرهم بسبب حوادث الكفر المتكررة غلى حد تعبير بيير ماكسيم شول Schuhl (^(A)) وعلى أي حال، فمهما كانت النتائج العملية التي ترتبت على إعلان بروتاجوراس رأيه في المعرفة وفي الوجود الإلهي فإنه ظل مخلصا لمنطق نظريته الحسية في المعرفة إلى أبعد حد؛ فالاحساسات هي وحدها الصادقة وهي معيار الحقيقة، والمعرفة نسبية تختلف من شخص إلى آخن والوجود الخارجي متوقف على المُدُرك الذي يدركه!

رابعاً: آراؤه الأخلاقية والسياسية:

لقد كان طبيعيا أن تمتد نظرية بروتاجرراس فى نسبية العرفة إلى مجال الأخلاق؛ فطالما أن الإنسان الفرد هو معيار وجود ما يوجد ولا وجود ما لا يوجد فهو كذلك معيار الخير والشر؛ فإن قال عن شئ أنه خير فهو خير بالنسبة له، وإن قال عن شئ أنه شرفهو شربالنسبة له أيضا!. إن نسبية المرفة تستتبع اذن نسبية الفضائل بحسب ما يراه كل شخص تبعا لما يحقق مصلحته الشخصية ومنفعته!!

وقد تبنى السونسطائيون هذا الرأى لبروتاجوراس وعبر عنه بأشكال مختلفة؛ فها هو تراسيماخوس أحد السونسطائيين الذين اهتموا ببحث مفهوم العدالة يحدد معناها بقولة "أنها هى تحقيق مصلحة الأقرى" ومن ثم فهى تسير دائما مع ما يراه الحاكم "ففى كل دولة تضع الحكومة القوانين لصالحها؛ فالديبقراطية تضع قوانين ديبقراطية، والملكية بجعلها ملكية. وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى. وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هى الحكومات أن ما هو مشروع على بالنسبة إلى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هى ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة (١٨٨)».

ولقد أكد جلوكون نفس هذا المعنى ولكن بصورة مختلفة حينما أوضح في تعريفه للعدالة من خلال حكاية "خاتم جيجس الذهبى"، أوضح أن "أفعال العادل مماثلة لأفعال الطالم" (^(AR)) وإن كل إنسان لا يفعل إلا ما فيه منفعته ومصلحته الشخصية حتى "أولئك الذين سارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين، ولأنهم عاجزين عن أن يقترفوا الظلم ((AR)).

لقد عبر السوفسطائيون اذن وبون استثناء عن هذه النسبية الأخلاقية التي ترى أنه لا فرق بين ما يسمى لدى الناس "فضائل" وما يسمى "رذائل" لأن ما يراه البعض فضيلة قد يراه الآخرون رذيلة .. وهكذا.

ولقد كان الروةاجوراس فضل الكشف عن أساس التصورات الأخلاقية عند البشر من خلال التمييز بين اصطلاحي؛ الطبيعة Physis والاتفاق Nomos أي الموجود بالطبيعة والموجود باتفاق الناس.^(مم). لقد طبق نلك التمبيز في ميدان الأخلاق فقال فيما رواه عنه أفلاطون في محاورة "بروتاجوراس"، قال أن الفضائل يتعلمها الناس وفقا لنواميسهم Nomos أي وفقا للعادات والتقاليد التي تنشأ بين الناس التحضرين المدنيين، حيث يبدأ هذا التعليم على يد الأباء منذ الصغر حيث يتعلم الأطفال هذا حسن وهذا قبيح، ثم يذهبون بعد ذلك إلى المدارس حيث يتعلمون مبادئ القراءة والكتابة ويلخنون عن الشعر التعليم الأخلاقية، كما يتعلمون بالرياضة البدنية الخشونة وضبط النفس وهي فضائل خلقية لازمة للكفاح وللدفاع عن المدينة ثم يتعلمون من المدينة شرائمها وقوانينها وكيف يسلكون في المجتمع، وإذا انحرف الواحد منهم عن هذه القوانين عوقب على ذلك. إن التربية الخلقية ادن سلسلة متصلة الحلقات يلتقطها الفرد من بيئته الاجتماعية وعلى يد معلميه (٢٦).

إن الفضائل اذن عند بروتاجوراس ليست شرة للطبيعة أو المصادفة ولكنها تعلم ويحوزها الناس عن طريق التعلم والمدارسة الفعلية (٨٧٠). ان الناس تتعلم الفضائل من بعضها البعض شاما كما يتعلمون لغة الوطن من بعضهم البعض! فجميع أفراد المدينة إضا بمتلكون الفضيلة والعدالة والمعرفة باعتبارها الشروط الضرورية لوجود المدينة، ومع ذلك فلابد من توافر المعلمين الاخصائيين للفضيلة حتى لا يلوم أبناء المدينة أحدهم بأنه تنقصه الفضيلة (٨٨٠).

لقد أراد بروتاجوراس ابراز أهمية مهنته في التعليم في نات الوقت الذي أراد فيه أن يدافع عن رأيه في نسبية الفضيلة التي سكننا أن نقول تبعا لرأية أنها تختلف من مجتمع الى مجتمع بحسب اختلاف التقاليد والعادات والنواميس في المجتمعات البشرية شاما كما تختلف من فرد إلى فرد تبعا لمسلحة كل فرد وتقديره لما ينفعه!

والغريب أن يكون داخل هذه النظرية البروتاجورية نوعا من التوافق والتوازن بين المحافظة على القديم في مجال الأخلاق والسياسة، وبين الدعوة إلى إملاق حرية الأفراد في تقدير مصلحتهم الأخلاقية والسياسية والتعبير عنها (^{AA)}؛ إذ أنه بقوله إننا نتعلم الفضائل من آبائنا ومعلمينا ومجتمعنا إضا يحافظ على القديم، فنحن لن نتعلم من مجتمعنا إلا ما درج الآباء والأجداد على تلقينه لجيل الأبناء باستمرارا، كما أنه بدعوته إلى أن الإنسان الفرد هو معيار الخير والشر قد أقر بوضوح حق الفرد في انخاذ الرأي الخاص به وفي الاتجاه نحو السلوك المناسب محسب تقديره للموقف ولما ينقعه فيه !! ورغم الهجوم الذى شنه سقراط ومن بعده أفلاطون على هذه الآراء الأخلاقية والسياسية لبروتاجوراس، إلا أن الأخير قد تأثر بهذه الآراء دون شك، وليس أدل على ذلك من أنه خصص معظم محاورة "الجمهورية" أهم محاوراته على الإطلاق للحديث عن التربية والتعليم الذي ينبغي أن يتوافر في بولة المدينة.

ومع ذلك التأثر الذي قد نسلم به، يصعب علينا أن نصدق قول البعض (١٠) أن أهلاطون قد نقل آراء بروتاجوراس تلك وطورها؛ إذ أن شة اختلافا عميقا بين آرائهما تبعا لاختلاف منطق مذهبهما. فقد كان الواقع ونسبية الأفراد فيه هو نقطة الانطلاق عند بروتاجوراس، بينما كان "المثال" المفارق هو نقطة البداية لحقيقة الفضائل عند أفلاطون. لقد استند الأول على الحواس في المعرفة وعلى الخبرة السلوكية في تقدير منفعة أي فضيلة بالنسبة للفرد، بينما استند الثاني على العقل كأداة لإدراك الماهية الملطقة للفضيلة، تلك الماهية التي ينبغي ألا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تتأثر بتلك الماطية والخبرات المتفاوتة للأفراد.

خامساً: نظريته في أصل الحضارة الإنسانية:

إن آراء بروتاجوراس في العرفة والأخلاق والسياسة يريطها ذلك الخيط الرفيع الذي يتمثّل في قوله "أن الإنسان معيار الأشياء جميعا".

وهكذا الحال في رؤيته لأصل الحضارة الإنسانية؛ فالإنسان هو أيضا صانع كل المظاهر الحضارية والدنية التي يتمتع بها بنفسه. إن نلك التمييز السابق لديه بين الموجود بالطبيعة Physis والموجود بالاتفاق Nomos قد ساعده دون شك عى هذا الميل نحو إدراك أن كل ما يتمتع به البشر من مظاهر الحضارة إنما هو نتيجة لجهدهم واتفاقهم ومواضعاتهم، فاللغة كالأخلاق والسياسة، وجميعها كالآداب والفنون، كلها مظاهر لاتفاق البشر ونتيجة لجهدهم وإبداعهم

وقد أشار أفلاطون في محاورة "بروتلجوراس" إلى أصل اعتقاد بروتلجوراس في هذه النظرية الوضعية في أصل الحضارة حينما أورد على لسانه تلك الأسملورة التي ربما نظها من مؤلفات لم تصلنا. وتتحدث هذه الأسملورة عن أنه حينما حان وقت خلق المخلوقات، أخذ ابيمثيوس Epimetheus ويرومثيوس Prometheus يوزعان على تلك

الخلوقات المواهب والقدرات والأسلحة التى تمكنها من البقاء على قيد الحياة، وقد نال كائن من هذه المخلوقات نصيبه من هذه الاسلحة ولما جاء دور الإنسان ليأخذ نصيبه، وجد بروميثيوس أنه لم يتبق من هذه الأسلحة شئ بوكن أن ينفع الإنسان في الدفاع عن فيهه! وإذلك اضطر أن يسرق من السماء "النار" و"العلم بالصناعة" ويععليها للإنسان حتى لا يبقى ضعيفا ويلا سلاح!!، إلا أن الإنسان مع تلك القوة التى أخذها ومكنته من السيطرة على الطبيعة ظل يعيش في وحشية وفوضى – رغم أنه قد أصبح يعيش في المن السيطرة على الطبيعة ظل يعيش في وحشية وفوضى – رغم أنه قد أصبح يعيش في المن للبشر الإله هرمس Hermes حاملا معه "الاحترام والتبجيل Poverence" وألبعاللة والنعالة "والعدالة" و"العدالة "النعاس بين الناس بالصداقة والمحبة، وحينئذ سأل هرمس زيوس: كيف يوزع "العدالة" و"الاحترام"؛ أيكون ذلك كما يوزع الفنون التى يختص بعض الأفراد بها دون البعض الآخر كالملب مثلا أم يوزعها على جميع الذاس إذ أبو أن يتشارك فيها الجميع لأنه لا يوجود للمدن إذا ما استأثرت قلة قليلة بهذه الفضائل(١٠).

ان هذا النص يكشف عن رؤية بروتاجوراس لأصل الحضارة الإنسانية بكل مظاهرها وخاصة أصل المجتمعات المدنية البشرية وتجلورها؛ إذ يبدو أنه تبعا لتلك الأسطورة يؤمن بأنه ينبغى أن ضيز بين ثلاث مراحل في تطور المجتمع البشري؛ المرحلة الأولى وهي المرحلة الطبيعية التي كانت أشبه بما يراه فلاسفة العقد الاجتماعي من المحدثين حول ما يسمونه الحالة الطبيعية التي تسبق العقد الاجتماعي (⁷⁴⁾ وهي تلك الحالة التي عرف الذاس فيها فنون الزراعة والصناعات القائمة عليها، ولكنهم لم يعرفوا الفن السياسي للحياة المدنية، ويما انهم كانوا مفتقرين في هذه المرحلة للمجتمع المدنى المنظم فقد عاشوا فريسة للوحوش. وقد أجبرتهم الحاجة إلى تكوين المجتمع الدنى المنظم ويهنا انتقلوا إلى المرحلة الثائدة التي نجم تأسيس المدن وسعوا إلى التعاون والاتحاد فيما بينهم. ولكن رغم تأسيسهم للمدن إلا أنهم كانوا لا يزالون يفتقرون إلى الدنياء المرابة بالفن السياسي فأخذ الواحد منهم يصطدم بالآخرين ويوقع الأدى بهم حتى أصابهم جميعا التشتت والهلاك. وهنا جاءت المرحلة الثالثة التي أذنل فيها الإله ريوس ألى الذاس حاملا معه "العدالة" و"الاحترام" ليكونا أساس النظام المدني

السياسى وليكونا أساسا للترابط بين البشر داخل هذا المجتمع المدنى. وهكذا برزت الدولة بمفهومها الصحيح إلى الوجود في نهاية الماض⁽¹⁷⁾.

إن مغزى هذه الأسطورة التى عبر من خلالها بروتاجوراس عن رأيه حول تطور الحياة البشرية وأصل المدنية لا يضمى بنا إلى القول مع ارنست باركر "أنه لم يكن من أنصار مذهب الفردية. وأنه لم يكن من المؤمنين بالعقد الاجتماعى"(⁽¹⁴⁾، بل على العكس من نلك؛ فالمغزى المقيقى لهذه الأسطورة عنده هو التقليل من دور الآلهة في حياة البشر إذ أن نلك الدور تتضامل أهميته بالنسبة للبشر، نلك لأنه كان في كل الأحوال أقل من الدور الذي لعبته الآلهة في حياة الكائنات الأخزى ممثلا في تلك الهبات الطبيعية التي وهبتها إياها لتساعدها في الدفاع عن نفسها والحفاظ على وجودها!!

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تلك المساعدة الإلهية للبشر والتى تمثلت في عطايا بروميثيوس كانت أولاً في غفلة من الآلهة الأخرى وهذا دليل على عدم الرغبة الإلهية في مساعدة النش!!

وكانت ثانياً مساعدة لم يكن ممكنا للإنسان الاستفادة منها إلا إذا أعمل عقله واستخدم مهارته العملية وقواه الجسدية ليحقق ذلك التقدم في ميادين الزراعة والصناعة، ومن ثم نجح في الانتقال من حال الطبيعة البكر إلى حال تكوين المدن وانشاء المجتمع السياسي.

لقد أقام الإنسان بنفسه وياستثمار تلك العطايا الإلهية الضئيلة، أقام كل مظاهر حضارته عن طريق العلم والنظر العقلى المرتبطين بالمارسة والمطورين بالخبرات البشرية المتراكمة. وقد قال بروتاجوراس في نلك "لا خير في فن بلا تجرية، أو في نجرية بلا فن" أو بعبارة أخرى "لا خير في نظر Theory بلا عمل Practis.

إن بروتاجوراس في اعتقادنا ممن بييلون بلا شك إلى تأكيد أهمية الجهد الإنساني والإبداع الإنساني سواء كان جهد الفرد أو جهد الجماعة في صنع كل مظاهر الحضارة البشرية. وهو من خلال تأكيده على أهمية النوموس Nomos بين البشر ممن بييلون بلا شك لنظرية العقد الاجتماعي كأساس لتكوين المجتمعات السياسية؛ إذ لم يكن هذا الانتقال عبر تلك المرحلة من التطور البشري التي أشارت إليها تلك الأسطورة إلا تلبية لتراكم خيراتهم.

وعلى أية حال، فإنه وبعيدا عن استخدام تلك المصطلحات الحديثة "الحالة الطبيعية" و"العقد الاجتماعي" التي لم يستخدمها بروتاجوراس وإن كان قد ألع إليها، أقول إنه بعيدا عن ذلك قد استطاع بلا شك أن يقدم نوعا من فلسفة التاريخ والحضارة (٢٦) محورها الإنسان، ذلك الإنسان الذي شكن باستخدام قدراته العلمية والإبداعية من جهة، وياستخدام خبراته الحسية وقواه الجسمية من جهة أخرى، شكن من صنع حضارته بعظاهرها المختلفة. وهو قادر باستخدام هذه القدرات على تعلوير حضارته باستمرار تبعا لتطور حاجاته (٣٠).

دييا

جورجياس Gorgias

مَلْهُنَيْنَانُ ..

يعتبر جورجياس واحدا من أشهر السوفسطائيين القدامي، ومن أعلاهم مكانه في الزمن القديم، وليس أدل على ذلك من تلك المحاورة التي كتبها أفلاطون حاملة اسمه. فلقد تساوى انن في مكانته عند أفلاطون مع بروتاجوراس، وان كان جورجياس أكثر مبلا إلى الشك من بروتاجوراس، وتؤكد النصوص التي وصلتنا منه أنه كان أكثر مند إلى الشك من بروتاجوراس، وتؤكد النصوص التي وصلتنا منه أنه كان أكثر من الاهتمام بالمضمون كما قال أفلاطون في "فايدروس"؛ أنه كان بوسعه أن يجعل الأشياء التافهة جليلة والمكس بالعكس، وأن يقلب الجديد قديها وأن بيعش الجدة في الشيء القديم (^^).

إنه كان مولما باستخدام الألفاظ الغريبة والاستعارات والتشبيهات النادرة في مجادلاته وخطبة (¹⁹⁾. لقد كان جورجياس قديرا في فنون الخطابة والجدل ولم يكن يعنيه كثيرا مضمون مجادلاته؛ فقد كان كل ما يعنيه أن يعلم تلاميذه المهارة في فنون الكرم والاقناع دون أن يعنيه كثيرا تعليمهم شيئا من الفضائل (١٠٠٠).

أولاً: حياته وكتاباته:

كان جورجياس من مواطنى مدينة ليوبتينى Leontini النشطاء فى النصف الخير من القرن الخامس قبل الميلاد^{(١٠١})، وهى من أعمال صقلية Sicily. وكانت تلك المدينة تقع إلى الغرب من سيراقوصه وعلى مقرية منها.

أما تاريخ مولده في تلك المدينة فهو غير معروف (۱۰۲) ولذلك اختلف المؤرخون في تحديده؛ فبعض الروايات تعود بمولده إلى عام ٥٠٠ ق.م، ويعضها يرى أنه ولد في عام ٤٨٥ ق.م (١٩٢٠)، وأن كانت معظم الآدر يرى أنه ولد في عام ٤٦٠ ق.م (١٩٠٠)، وأن كانت معظم الآراء تتجه إلى ترجيح أنه ولد فيما بين عامي ٨٨٥ ق.م و٨٨٥ ق.م (١٠٠٠).

وقد بُنى الاجتهاد الأخير فى تحديد عام مولده من معرفة هؤلاء المؤرخين لتاريخ رحلته الشهيرة إلى أثينا فى عام ٤٢٧ حيث جاء جورجياس آنناك كسفير لبلدته ليونتينى وحليفاتها ليلتمس معونة الأثينيين ضد سيراقوصة التى اعتدت عليها. ويقال أنه قد برع فى مهمته هذه وأظهر بلاغة واضحة فى خطبته التى ألقاها طالبا العون أمام المجلس الأثينى (الاكليزيا Eclesia) فقد أعجب الاثينيون بخطبته وأشادوا بحسن دفاعه عن قضية بلاده. وقد انتصر بهذا على منافسة تيسياس Teisias الذى كان خطببا بارعا شهيرا ومؤسسا لمدرسة خطابية فى مدينته سيراقوصه، ورئيسا لموفد ليونتينى فى أثينا (١٠٠٠)

أما عن أساتذته ومعلميه فلا نكاد نعرف عنهم شيئا مؤكدا وان كانت هناك روايات ترجح أنه كان تلميذا لأنبادوقليس وأنه أخذ عنه الاهتمام بالعلم والسحر معا (١٠٠٦). كما قبل أنه أخذ عنه أدضا نظريته في الألوان وفي الإدراك البصوى (١٠٠٧).

وهناك روايات أخرى ترجح أنه تتلمد أيضا على بعض الايليين خاصة رينون. وقد أشرنا في حديثنا عن الايليين أن البعض بنسبه إليهم؛ فرغم أنه من ليونتيني إلا أنه غد في نظرهم إيليا لأنه ظل بواصل طريقة الإيليين الجدلية فترة إلى أن ارتد عنهم وعن فلسفتهم واتجه إلى بعد ذلك إلى تعليم الخطابة (١٠٠٨).

وقد أشار سكستوس امبريقوس فى معرض تعليقة على كتاب جورجياس "فى الطبيعة" أو فى "اللارجود" أنه كتبه ربا على كتاب مليسوس أحد الفلاسفة الايليين (١٠٠١). والحقيقة التى سنلاحظها بعد قليل أنه لا سكن فهم حديث جورجياس عن الوجود والمعود بالفعل إلا بوصفه ربا على آراء الايليين مما يرجح أنه ربما كان أحد الإيليين المنين ارتدوا عن مبادئها وانضم بعد ذلك إلى فلاسفة الحركة السوفسطائية الذين ارتدوا عن مبادئها وانضم بعد ذلك إلى فلاسفة الحركة السوفسطائية الذين بمجدون الخطابة والجدل لذاتهما.

وعلى أى حال فقد كان جورجياس شخصية شهيرة فى معظم بلاد اليونان لفصاحته وقدراته الخطابية والجدلية الفائقة، كما كان كثير التجوال فى هذه البلاد. ومن أهم البلاد التى زارها بالاضافة إلى أثينا مدينة تساليا تلبية لدعوة من حاكمها، وقد أعجب به أهلها أنها اعجاب وتتلمنوا عليه ودفعوا له لقاء ذلك أجورا باهظة نظرا لثرائهم الواسع. وكان أشهر تلاميذه فى تلك الدينة ارستبوس Aristipus صديق الملك قورش الثانى ابن دارا ملك الفرس، ومينون، وقد ذكر ذلك أفلاطون فى محاورة "مينون" (۱۱۰). كما نكر في محاوره "جورجياس" أن من تلامينه أيضا بولس Polus والكيداماس Alkidamas الايلي (۱۱۱).

وإلى جانب هؤلاء التلاميذ الشاهير لجورجباس، كان له الكثير من المحجين المشاهير من أمثال بركليس السياسي الأنتيني الكبير، وتيوكيديدس المؤرخ المعروف، وأسباسيا سيدة أثينا الأولى وزوجة بركليس وغيرهم من الأثينيين. لقد بلغ اعجاب الاثينيين الشديد بجورجياس وبمهاراته الخطابية حدا جعلهم بتحمسون لبناء تمثال من الذهب الخالص له في معبد دلقي وقيل أنه هو الذي دفع ثمن ذلك التمثال (١٣٢).

ومع تلك الشهرة الكبيرة التى حظى بها جورجياس، وتلك الثروة الطائلة التى جمعها من تعليمه لأثرياء البلاد التى زارها فإنه لم يتزوج، والعجيب أن ايزوقراط ـ وهو واحد من أشهر الخطباء الذين تتلمنوا على يديه (١١٣) - قد ذكر أنه لم يتزوج حتى يتجنب عبثاً ثقيلا قد بقع على ثروته من جراء ذلك (١١٤).

لقد عاش جورجياس حوالى مائة عام ويهذا فقد عَمَّر على حد تعبير ايزوقراط أكثر من أى سوفسطائى آخر (١١٠٠). وهذاك رواية أخرى تقول أنه قد عاش حتى بلخ التاسعة بعد المائة (١١١).

وريما يكون هذا التضارب فى ذكر الأعوام التى عاشها راجعا إلى أننا لا نعرف بالضبط تاريخ مهلده، كما لا نعرف على وجه التحديد متى كانت وفاته! وان كانت هناك رواية ترجع أنه توفى فى حوالى عام ٣٧٥ ق.م (١١٧٠). وهذه الرواية تدل على أنه قد عاش بالفعل أكثر من مائة عام!

أما عن كتابات جورجياس، فمن الواضع أنها قد تركزت في مجالي الخطابة Rhetoria والفلسفة؛ إذ يعزى إلى جورجياس واحدا من أواثل الكتب في الخطابة Rhetoria. وهذا الكتاب لم يكن يتضمن فيما يبدو قواعد تقيقة لفن الخطابة (١٨٨٠). لقد كان مقصده من الكتاب تعليميا في المقام الأول. ومع ذلك فقد ألمح إلى بعض القواعد الخطابية في تلك الرسائل التعليمية وقد أشار أفلاطين إلى بعض تلك القواعد في محاورتيه "جورجياس" و"فايدروس". كما ترك جورجياس في مجال الخطابة عددا من الخطابية المتياد عقير متابع كانت تعتبر بشابة نماذج يتعلم من خلالها تلميذه المهارات الخطابية

المختلفة مثل خطبته الشهيرة التى ألقاها فى أثينا، وخطبه التى ألقاها فى الاوليمبياد. ولا تزال شذرات من هذه الخطب موجودة فى ثنايا كتابات المؤرخين والمهتمين بفنون الخطابة من القدماء.

أما في مجال الفلسفة فله كتاب بعنوان "في الوجود On Being" أو "في الطبيعة On Nature". ورغم أن هذا الكتاب كغيره من كتب هؤلاء الفلاسفة القدامي الطبيعة On Nature قد فقد إلا أن سكستوس امبريقوس Sextus Empiricus قد احتفظ بهقتطفات منه، وكذلك احتفظ كتاب "عن ميلسوس واكسينوفان وجورجياس. Melissus, "On Melissus," وهو من الكتب المنسوبة إلى أرسطو بأهم الأفكار التي وردت في ذلك الكتاب. وعن هذين المصدرين جمع المؤرخون المحدثون ما تبقى من شذرات ذلك الكتاب الهام ونشووها (١١٨).

وسنعتمد فى عرض فلسفته على ما تبقى من هذا الكتاب فى ترجمته الانجليزية لفريمان والعربية للدكتورا لأهوانى.

ثانداً: فلسفته:

تدور الشذرات التى تبقت من كتاب "فى الوجود" أو "فى اللاوجود" كما يفضل البعض تسميته (۱۳۰۰)، حول ثلاث قضايا سالبة تكمل إحداها الأخرى، وهى تدور جميعا حول انكان الوجود كما يبدو من ظاهرها وان كان تأملها جيدا وتأمل حججه عليها قد يكشف عن مفهومة الخاص للوجود. وهذه القضايا الثلاثة هى:

- (١) لا يوجد شئ.
- (٢) إذا وجد شئ، فلا بمكن معرفته أو إدراكه.
- (٣) إذا أمكن إدراكه أو معرفته، فلا يمكن نقله إلى الغير،

وإذا ما وضعنا هذه العبارات بجوار بعضها البعض لكانت تعنى بالفعل انكار جورجياس للوجود ومن ثم عدت فى "اللاوبجود". وقد برع جورجياس حقا فى البرهنة عليها. ولكن المتأمل المدقق فى هذه البرهنة يكتشف شيئا عن طبيعة فلسفة جورجياس الإيجابية حول معنى الوجود وطبيعته، ومن ثم يعرف هل كان حقا من المنكرين للوجود بكافة صوره وأشكاله أم أنه كان يؤمن بنوع من الوجود أراد بنفى ضده أن يؤكده مستخدما في نلك ريما النهج الزينوني في الجدل؟!

ويالطبع فإن الإجابة على ذلك التساؤل الأخير بشأن معنى الوجود أو انكاره عند فيلسوفنا ستتضع بعد أن ننظر فيما قدمه من براهين على تلك القضايا الثلاثة السابقة (١٣)

(١) لا يوجد شئ:

لقد برهن جورجياس على تلك القضية قائلًا: "إنه إنا وجد شئ فيجب أن يكون موجودا أو لا موجودا، أو موجودا ولا موجودا معا".

ويالطبع فإن هذه هي كافة الصور التي مِكن أن نتحدث من خلالها عن "الوجود" أي وجود؛ فهو إما أن يكون الوجود أو اللاوجود أو يكون مزيجا منهما معا!

 (1) أما ان كان هو "الملاوجود"، فاللاوجود غير موجود أصلا؛ إذ لو وجد فسيكون موجودا وغير موجود في نفس الوقت. وهذا مستحيل.

(ب) أما إن كان هو "الوجود"؛ فهو لا يمكن أن يكون موجودا لأن الوجود غير موجودا لأن الوجود غير موجودا إذ لو كان موجودا فيجب أن يكون إما أزليا أو مخلوقا أو هما معا؛ وهو لا يمكن أن يكون أزليا إذ لو كان كذلك فسيكون لا أول له ولا أخر، وما لا أخرله فليس له مكان، وما لا مكان له فهو غير موجود.

كما أنه لا سكن أن يكون مخلوقا؛ إذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شئ إما موجود أو غير موجود وكلا الأمرين مستحيل. وكذلك فهو لا يمكن أن يكون أزليا ومخلوقا في آن واحد؛ لأن الأزلى والمخلوق متضادان ويستحيل أن يجتمعا معا لشئ واحد!

(ج) أما ان كان هذا الوجود مزيجا من "الوجود" و"اللاوجود"، فهذا مستحيل؛
 فاللاوجود بطبيعته غير موجود. كما أن الوجود غير موجود. بحسب ما أشرنا في "ب".

(٢) إذا وجد شئ فلا بمكن إدراكه أو معرفته:

وقد برهن جورجياس على هذه القضية من خلال الإشارة إلى أن موضوعات الفكر تختلف عن الواقع "فكثير من موضوعات الفكر ليست حقيقية" ونلك لأننا كما يقول جورجياس "قد نتصور عربة تجرى على الماء، أو رجلا له أجنحة". وإذلك انتهى إلى القول بأن العقل لا يمكن أن يدرك حقيقة صادقة كما تفعل الحواس.

(٣) إذا أمكن إدراك شئ فلا يمكن نقله إلى الغير:

وقد برهن جورجياس على هذه القضية استنادا إلى برهانه على القضية السابقة؛ حيث قال "أن الأشياء الموجودة هى المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصن وموضوعات السمع تدرك بالسمع ولا تبادل بينهما. ومن ثم فلا بمكن لهذه الاحساسات أن يتصل بعضها بالبعض".

ونتيجة لذلك فنحن حينما نحاول نقل ما نعرف للناس، فنحن لا ننقل لهم ما عرفنا بل ننقل لهم فقط "الكلام" و "كما أن المصرات لا بكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا بكن أن يساوى الأشياء الموجوبة ما دام مختلفا عنها".

وبالإضافة إلى ذلك "فإن الكلام يتركب من المدركات التى نتلقاها من الخارج أى من المحسوسات، لذلك ليس الكلام هو الذي يخبر عن المحسوسات، بل أن المحسوسات هي التي تخلق الكلام"!

ولذلك فقد انتهى جورجياس إلى تلك النتيجة الكلية الثيرة للجدل، أنه إنا وجد شئ حقا وكان سكن إدراكه فإننا لا سكن أن ننقل إدراكنا له للآخرين. ولما كان ذلك كذلك فإنه لا يوجد شئ سكن أن نتفق على وجوده بشكل محدد!

والحقيقة التى نزاها مائلة أمامنا إذا ما أمعنا النظر فى تلك البراهين متجاورين عن من يعتبرونها مجرد مثال على "عبث السوفسطائيين(١٣٢٠)"، الحقيقة أن جورجياس لم يكن من المنكرين كلية للوجود، بل أنه فقط - وكما يبدو خاصة من برهانه على القضيتين الثانية والثالثة - ينكر ذلك "الوجود المقول الواحد" بالمعنى الإيلى.

وإنكار هذا الوجود واعتباره غير موجود إضا هو جوهر الفكر السوفسطائي(١٣٣) الذي بدأ اعلانه على يد بروتاجوراس.

إن الوجود عنده كما عند بروتاجوراس هو الوجود المحسوس، والعرفة الصادقة الكاشفة عن حقيقته هى المعرفة الحسية. أما ما يقال عن الوجود المعقول والمعرفة العقلية أو عن الترادف بين الفكر والوجود والمطابقة بينهما، فهذا شئ ينكره السوفسطائيون. وإن كان بروتاجوراس قد تجاهل الذهب الايلى وشغل فقط بابراز وجهة نظره عن الوجود والمعرفة الحسية والصلة بينهما، فإن جورجياس قد اضطلع بمهمة الرد على الإيليين مستخدما نفس منهج زينون الجدلى، نلك المنهج الذى اخترعه زينون للرد على خصوم الإيليه فإذا به ينقلب إلى أداة لهدم الآراء الأيلية حينما امتلك ناصبته حورجياس أبرع المجادلين.

ولا شك أن جورجياس قد نجع من خلال براهينه السابقة في هدم الأساس الثلاثي الذي أقام عليه بارمنيدس فلسفته، أعنى تلك الدائرة التي تبدأ من الوجود وتنتهى باللغة مارة بالفكر، فلقد تفككت الصلة بين هذه الأسس الثلاثة وتتج عن تفككها هدم نظرية المعرفة ونظرية الوجود الإيلية؛ لقد كان بارمنيدس يصل بين الوجود والفكر واللغة ويثبت وجود الموجود لأننا نفكر فيه ونعبر عنه باللفظ. وعنده أن اللاوجود غير موجود لأننا لا بهكن أن نفكر فيه أو نعبر عنه. فجاء جورجياس بهدم هذه النظرية حينما قال إننا نفكر في اللاوجود ونعبر عنه حينما نتصور عربة تجرى على سطح الماء أو رجلاله أجنحة (١٧٤).

ومن الجدير بالذكر هنا أن أفلاطون رغم تقديره لجورجياس كخطيب بارع وكمجادل فذ كما اتضح من محاورة " جورجياس"، إلا أنه قد أساءه بلا شك أن ينكر جورجياس في مجادلاته هذه الصلة بين الفكر والوجود واللغة باعتبارها أداة هذه الصلة.

ومن ثم فقد خصص محاورة "السوفسطائى" لناقشة هذه القضية الهامة. ولا شلت أن اهتمام أفلاطون بمناقشة هذه القضية وإثارتها على هذا النحو إضا يعد رد فعل لهذه الآراء الجريئة والخطيرة التى أعلنها بروتاجوراس ودافع عنها بطريقة غير مباشرة جورجياس في براهينه السابقة.

والحقيقة أن قارئ محاورة "السوفسطائي" يدرك ذلك منذ البداية؛ إذ يجد أفلاطون يبدأها بمهاجمة السوفسطائيين محاولا السخرية منهم من خلال تعريفة للسوفسطائي بأنه قناص يصطاد الأغنياء من البشر ليعلمهم الجدل الفارغ. وحينما ينتقل أفلاطون من هذه القشرة النقدية إلى جوهر موضوع المحاورة وهو تلك المناقشة المجادة لقضية العلاقة بين الفكر والوجود واللغة، ولقضية التمييز بين الحكم الصحيح

والأحكام الخاطئة، حينما ينتقل أفلاطون من هذا إلى ذلك يدرك القارئ الواعى أن جورجياس - رغم أن أفلاطون لا يذكره هنا صراحة - هو الغائب الحاضر؛ فهو الذي يفع أفلاطون دفعا لأن يناقش هذه القضية وأن ينتصر لقضايا بالمنيدس والايليين عن الوجود التي كانت في ذات الوقت قضيته الأساسية!

ولا شك أن طرح قضية الصلة بين الفكر والوجود واللغة بهنا الشكل سواء من جانب جورجياس أو من جانب أفلاطون ستمثل الأساس الذى استند عليه أرسطو فى تأسيس منطق القضايا، كما أنها لا تزال تمثل أساساً من أسس المناقشة لنفس القضية فى إطار المنطق وفلسفة اللغة فى العصر الحاض

Í

أنطيفون Antiphon

مَلْهُ نَانُ ..

يعتبر أنطيفون السوفسطائي من أهم أعلام الحركة السوفسطائية، ومن أعمق السوفسطائيين فكرا - رغم أنه لم يشتهر إلا في السنوات الأخيرة حينما اكتشفت مؤخرا بعض كتاباته التي كانت مفقورة.

والجدير بالاعتبار هو أنه قد اختلط الأمر بشأنه نظرا لوجود ثلاثة أعلام يحملون نفس الاسم: أنطيفون وفي نفس الفترة تقريبا!! ولذا وجب التمييز بداية بين هؤلاء الثلاثة؛ وقد كان أحدهم خطيبا مشهورا وهو أنطيفون العروف بالرامنوسي المؤلاة؛ وقد كان أحدهم خطيبا مشهورا وهو أنطيفون العروف بالرامنوسي The Rhamnusiam الذي أتى من رامنوس Rhamnus في انتيكا Attica وقد ولد في حوالي عام ٤٨٠ ق.م واحترف الخطابة وكان زعيما لمدرسة خطابية أشتهر من بين تلاميذها ثيوكيديدس. ويقال أيضا أنه كان من رجال السياسة وتزعم الحزب الأوليجاركي واشترك في حكومة الأربعمائة، وقد أعدم لدوره في الثورة الأوليجاركية عام ١١١ ق.م وذلك بعد سقوط تلك الحكومة (١١٥). أما الثاني فهو أنطيفون الروائي عاش في سيراقوصه Syracuse ويقال أنه عاش في النصف الأول من التمثيليات التي إما ألفها وحده أو الاشتراك مع ديونيسيوس حاكم سيراقوصة (١١٦).

أما الثّالث فهو فيلسوفنا أنطيفون الذي اشتهر قديما بالعراف The seer. ومفسر الأحلام. ورغم أن أصله غير معروف إلا أنه أحيانا ما كان يطلق عليه الآثيني! وريما جاء ذلك من اختلاط أمره مع أنطيفون الخطيب (١٣٧)!

أولاً: حياته وكتاباته:

والغريب حقا أننا لا نعرف أى شئ محدد حول حياة هذا السوفسطائى اللهم إلا بعض المعلومات التى اختلطت بالمعلومات التى تناقلها الرواة حول أنطيفون الخطيب، وكل ما نعرفه من تمييز بينهما أن الأخير كان كما قلنا من مدينة رامنوس فى اتيكا، ببنما يحتمل أن يكون الأول أثينيا عاش فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد (١٣٨)؛

J. 17

إن أنطيقون السوفسطائى على كل حال هو ذلك الأثيني، الذي كان مجادلا وعرافا ومفسرا للأحلام رغم أثنا لسنا متأكدين من أي شئ حول حياته (١٣٢).

أما عن مؤلفاته فأهمها مؤلفة الرئيسى "عن الحقيقة On Truth" وقد اتخذ عنوانا شبيها بعنوان كتاب بروتاجوراس وقد عنى فيه بالحديث حول تفسير طبيعة المقبقة. وقد اكتشفت شذرات من هذا الكتاب مؤخرا في بردية تدعى بردية اوكسيرنخوس holds و المسامية عن البونان". وقد ترجمها ونشرها ارنست باركر في كتابه "النظرية السياسية عن البونان".

ومن مؤلفاته أيضا رسالة عن الوفاق On Concord"، وأخرى "عن السياسى Thiscourse on the state أو خطاب عن الدولة Discourse on the state أو خطاب عن الدولة "Discourse on the state"، وينسب إليه رسالة "مانة بعنوان "عن تفسير الأحلام Arts of Rhetoric"، كما ينسب إليه مؤلف آخر بعنوان "فن الخطابة The Art of Freedom from Pain". وقد بقت بعض الشذرات من رسالتيه عن الوفاق، وعن السياسي (١٣١).

ثانياً: فلسفته السياسية والأخلاقية:

شغل أنطيفون كثيرا في كتاباته السياسية بموضوع "القانون"، ومكانته في الدولة وفي تنظيم حياة البشر السياسية والاجتماعية، وتتضمن القطعتان المكتشفتان من كتابه "من الحقيقة"، رؤيته الثاقبة حول التمييز غير المسبوق بين ما يسمى "القانون الوضعى" أي ذلك القانون الذي يضعه المسرعون ويخضع له مواطنو أي دولة، ويبن ما يسمى "بالقانون الطبيعى" أو ما يسميه هو "بقواعد الطبيعة"، وفي ثنايا هذا التمبيز الذي أصبح منذ مطلع العصر الحديث وخاصة عند جروتيوس (١٣٨٣، ١٩٥٣م) وفلاسفة العقد الاجتماعي منذ هوير، أصبح حجر الزاوية في الفلسفة السياسية الحديثة (١٣٣٠).

أقول أنه في ثنايا هذا التميين قدم أنطيفون نظريته حول العدالة التي يتوافق فيها في نظره خضوع الناس لقوانين المدينة وللقوانين الطبيعية على حد سواء. إن العدالة عنده "هي عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التي يعيش فيها" (١٣٣)، و"إذا كان الأمر كذلك فأفضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة في حضرة الناس، وأن يخضع لقواعد الطبيعة إذا كان بينه ويين نفسه لا يشهده أحداً.

وإذا كانت العدالة تكمن فى خضوع كل فرد بإرادته لكل قواذين الدينة الوضعية ولكل قواعد أو قوانين الطبيعة، فما ذلك إلا "لأن الشرائع مكتسبة وطارثة أما قوانين الطبيعة فهى لا غنى عنها وموروثة".

وإذا ما سألنا أنطيفون بعد أن نسلم بمفهومه للعدالة؛ أى القوانين أهم: هل قوانين الطبيعة أم القوانين التي يضعها البشر؟! لأجابنا بحسم: انها "قوانين الطبيعة". وهي إجابة تعارض آراء بروتاجوراس شاما في هذا الموضوع. ومع ذلك فهي إجابة بدليل صاحبها عليها! فأنطيفون يرى أن القوانين الطبيعية هي الأقوى وهي الأهم نظرا لأنه "إذا ما اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتهما. وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس، ذلك لأن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة المال".

إن قواذين الطبيعة هي الأصل وهي الأهم وهي الأقرى، وهي الأكثر حتمية وضرورة. وهو يصفها بهذه الضرورة ذات العقاب الحتمي وكأنها مثل "القواذين العلمية" الطبيعية؛ فكما أن مخالفة قانون الجاذبية مثلا ينشأ عنه سقوط حتمى، فكذلك تؤدى "قواذين الطبيعة" إلى رد فعل حتمى. وعلى ذلك فإنه إذا كان بإمكان المرء أن يخالف القواذين الوضعية وهو واثق من أنه سينجو من العقاب طالما لم يراه أحد، فإنه ليس بإمكانة مخالفة "قواذين الطبيعة" لأنه يعرف تماما أن عقاب هذه المخالفة سيقع عليه حتما ان عاجلا أم أجلا. وهذا العقاب لن قل أو يزيد سواء رأه الناس أم لم يروه!!

ولكل ذلك فإن أنطيفون يدعو الناس أن يلتزموا بقوانين الطبيعة وأن يعيشوا وفقا لها وأن يحرصوا على عدم مخالفتها حينما يضعون شرائعهم المدنية، وهو يعطينا أمثلة على قوانين الطبيعة التى ينبغى طاعتها والالتزام بها حينما سِجد فى نصوصه أولئك الناس الذين يلتزمون بهذه القوانين ويقول عنهم "أنهم أولئك الذين إذا وقع بهم ضرر يكتفون بدفع الأنى عن أنفسهم ولا يعتدون أبدا. وأولئك الذين يصدقون ابهان غيرهم ولكنهم لا يحلفون". وهو يشير إلى أمثلة كثيرة أخرى من قوانين الطبيعة التى ينبغى أن نلتفت إليها وأن نتصرف وفقا للوعى بها حينما يقول "إن الحياة والموت طبيعيان"! وبالطبيعة يتجة الناس ، وينبغى أن يفعلوا ذلك - إلى نشدان الحياة ونبذ الموت. ومن ثم يجب عليهم السعى وراء الأشياء التى تجعلهم ينعمون "بالأشياء التى تجلب اللذة، وكذلك التى تؤدى إلى الفرح"، فالأشياء المفيدة حقا لا يجب أن تجلب الضرربل النفع"!

وما أشبه تصوير أنطيفون هنا للحالة الطبيعية التى تسودها "قوانين الطبيعة" بتصوير أبيقور فيلسوف القرن الثالث قبل الميلاد، أو بتصوير هويز فيلسوف القرن السابع عشر؛ فهما ينظران مثله إلى الحياة الطبيعية التى يعيشها الإنسان متمسكا بقوانين الطبيعة البكر نظرة يمؤها حب الإنسان للاتباه إلى كل ما هو لذيذ ونافع ومفيد والاستمتاع به، والابتعاد عن كل ما هو مؤلم أو ضان لكن بينما كانت نظرة أنطيفون للطبيعة نظرة هادئة بسيطة وكذلك فعل أبيقور (١٤٣٠)، نجد أن هويز يرى الناس نظرا لأنانيتهم وجشعهم الفطرى ينقصون من سعادة بعضهم البعض، ومن ثم فهم بحاجة إلى القانون المدنى الذى يرغمهم على احترام حياة بعضهم البعض (١٣٥٠).

والحقيقة أن أنطيفون يعتبر أن أى قانون مدنى لا ينبغى أن يكون مفريضا بقوة على الناس ويضا عنهم، لأنه لا ينبغى أن يكون به من الأساس أى شئ يتعارض مع القانون الطبيعى للحياة!. إن أنطيفون على حد تعبير باركر. لا يواجه فى فلسفته المشكلة الناجمة عن أن الناس بجب أن يعيشوا معا، بل يسير ككل السوفسطائيين مع اتجاه الفردية المجردة! ومن ثم فهو يقرر أن القانون الإنساني الوضعى أحيانا ما يضع قواعد تتناقض مع قانون الطبيعة الذى يقول أن كل فرد يجب أن ينشد الحياة والراحة (٢٦٠).

إن ما ينبغى أن نلاحظه أيضا فى فلسفة أنطيفون من خلال تلك النصوص التى الردناها عنه فيما سبق، تركيزه على "النافع" أو "المفيد"؛ فهذا التركيز يعنى انجاهه الواضح نحو الواقعية (١٣٧) على الصعيدين الأخلاقي والسياسي!، تلك الواقعية التي تجعله ينصح الناس كافراد أو يحضهم على أن يبحثوا عن ما فيه منفعتهم أو فائدتهم!!

ولعل ذلك قد اتضح من قوله أن بإمكان الإنسان أن يتهرب من تنفيذ الشرائع المنية إذا لم يراه أحد، وأن لايحاول . في ذات الوقت . مخالفة أى قانون طبيعى حتى يتجنب العقاب الذي سيلحق به نتيجة ذلك ان عاجلا أو آجلا!! إن "الحق" عند أنطيفون لا يرتبط "بالقوة" دائما كما كان الأمر عند بعض السوفسطائيين وخاصة تراسيماخوس، بل يرتبط "بالنافع" و"المفيد" للإنسان أينما كان ويأى طريقة؛ إذ لا شك عند أنطيفون في أن طاعة القانون الوضعي قد تكون في بعض الأحيان شيئا مفيدا، غير أن ذلك في حكم النادر وكثيرا ما يخدع من يتوقع من هذا القانون أن يرد الأمور إلى نصابها لأن القضاة قاما يستطيعون تصحيح الأوضاع تصحيحا سليما لأن الممتدى يجد من الفرص ما ببكنه من تعزيز قضيته والتأثير على قضاته مثلما يجد المعتدى عليه (١٢٥). ومن هنا كانت سخرية أنطيفون من القوانين الوضعية التي تعتد على الرأى والطن سواء في حال وضعها أو في حال تنفيذها وتطبيقها!!

وقد شد أنطيفون في نصه السابق الاشارة إليه طرف الخيط إلى آخره حينما بدأ في القطعة الثانية يستخرج النتائج اللازمة عن قوله بأن قوانين الطبيعة هي الأكثر ضرورة وأهمية، وعن سخريته من القوانين الوضعية اليونانية ومناقضتها للقوانين الطبيعية. وها هو النص الذي يتضمن تلك النتائج الهامة، يقول أنطيفون:

"إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق وشجدهم، أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا شجدهم. وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الأخر تصرف المتحضرين بل المترورين، ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم مترورين. وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأي مزية من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان أم بريريا، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم، وكلنا يتناول الطعام باليد".

إن أهم المبادئ التي يشير إليها أنطيفون في هذا النص البديع سكن تلخيصها على النحو التالي:

- (١) رفض التمييز بين البشر جميعا، ورفض التصنيف الطبقي لهم.
 - (٢) أن علامة التحضرهي احترام كل منا للأخر
- (٣) أن الناس جميعا سواسية بالطبيعة وقد حبتهم الطبيعة نفس المواهب؛ فالصفات الجسمانية التى وهبتها الطبيعة للبونانى هى نفسها التى نجدها لدى البريرى (أى لدى الأجنبى فى لغة اليونانين وعرفهم).

(٤) رفض التمديز العنصرى اليونانى الذى كان بمثابة عقيدة تقليدية ثابتة عند اليونانيين حيث كانوا جيزون بين اليونانى وغير اليونانى (البريري) على أساس أن الأول هو السيد والذى يصلح لمام الحكم والسلطة، والتفرغ للفكر والتامل بينما الأجنبى البريري (الهمجي) لا يصلح إلا للرق والعبودية والأعمال اليدوية.

ويالطبع فإن إمعان النظر في هذه المبادئ يجعلنا نعرف من أي طراز فكري فريد كان أنطيقون! لقد كان مفكرا تنويريا بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ فقد رفض كل أشكال التمييز العنصري بين البشر على أساس ألوانهم أو أجناسهم أو الموطن الذي يعيشون فيه! وكانت هذه الآراء بالطبع مستمدة لديه من ملاحظة "قوانين الطبيعة"؛ فكل ما قاله اسنده إلى تلك الحقيقة الطبيعية البديهية "أن جميع الناس متساوون متشابهون يهتلكون نفس القوى الطبيعية، إنهم جميعا يستنشقون الهواء من القم والخياشيه وكلهم بتناولون طعامهم باليد".

إن هذه الدعوة العالمية من أنطيفون إلى المساواة وعدم التمييز بين البشر ليست فر يدة بين السوفسطائيين، لأن أكثرهم – إذا ما استبعدنا بعض المتطرفين أمثال تراسيماخوس وكاليكليس – قد توصلوا إلى نفس النتائج وأن كان ذلك قد تم بطرق مختلفة؛ فلا شك أن قول بروتاجوراس أن الإنسان الفرد هو معبار الأشياء جميعا كان دعوة من زاوية ما إلى تاكيد هذه المساواة التامة بين البشر.

ولقد وجدت هذه الدعوة صدى عند بقية السوفسطائيين الذين نادوا بمناقشة موضوع الرق لأول مرة فى التاريخ اليونانى، ووضعوا هذا التمييز بين السيد والعبد أويين الحر والرقيق موضع التساؤل؛ فهذا يوريبيدس الشاعر المسرحى تلميذ السوفسطائيين يقول "أن العبد ليس إلا عبدا بالإسم وليس بالطبيعة، وهذا هو نفس رأى الكيداماس المسطائي تلميذ جورجياس الذى قال "أن الألهة قد خلقت الناس أحرارا ولم تخلقهم عددا" (١٣٩).

والحق أننا في هذا الجانب بالذات نلمس الروح التنويرية التى سادت بلاد البونان مع هذه الآراء السوفسطائية الجديدة الجريئة التي لم تضع حدودا لحرية الإنسان الفكرية، كما لم تعترف بأى قيود تفرضها عليه الأمراف أو التقاليد خاصة إذا كانت ظالمة ومخالفة للطبيعة البكر التي خلق عليها الإنسان.

إن مكانة أنطيفون الفكرية بين السوفسطائيين خاصة أو بين التنويريين عموما في أي عصر كانوا، إضا تكمن في أنه كان من أوائل من استطاعوا الكشف عن قواعد الطبيعة وقوانينها التي تتوافق معها الطبيعة الإنسانية. وكان من أوائل من طالبوا الإنسان بألا يتنازل سواء في سلوكه الشخصي أو في حياته السياسية عن أي شئ أو عن أي حق من حقوقه الطبيعية! ولشد ما كانت هذه الآراء الجريئة التي قال بها أنطيفون وأقرانه من السوفسطائيين مخالفة للروح التقليدية التي اكتفت بتبرير التقاليد والأعراف البونانية السائدة، تلك التي كانت سمة تطي بها وام يتخل عنها كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو!!

ثالثاً: آراؤه الاجتماعية:

وإلى جانب اهتمام أنطيفون بالحياة السياسية والأخلاقية للإنسان، كان اهتمامه أيضا بحياته الاجتماعية! فقد أولى هذه الحياة الاجتماعية اهتماما خاصا بدا في ذلك الكتاب الذي خصصه لبحث مشكلات الزواج والأسرة والمعنون برمن الوفاق. والحقيقة أن هذا الموضوع كان مطروحا للبحث في الفلسفة اليونانية خاصة في القرين الخامس والرابع قرم وكان ديمقريطس أكثر الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين اهتماما بهذا الموضوع. وقد عرضنا من قبل لبعض آرائه عن الحياة السعيدة القائمة على الصداقة والرافضة للزواج باعتباره هما يعوق الفيلسوف عن مواصلة تأملاته، والرافضة للاتصال الجنسي لأنه ينطوى على طغيان اللذة الحسية على الإراك العقلي!! ولا شك أن اهتمام أنطيفون بهذا الموضوع ربما كان محاولة منه لاستكمال بحث ديمقريطس فيه، وربما كان استكمال للبحث حول "قوانين الطبيعة" في شئون حياة الفرد ونظام الزواج وتكوين الأسرة!

إن بحث أنطيفون في مشكلة الوفاق يبدأ مستنداً على النهج الديمقريطي؛ حيث يبدأ بالتأكيد على أن الإنسان كائن متميز بالعقل والحكمة، "فهو كما يقولون أعظم الحيوانات الوهية" (١٤٠٠) فمانا يعنى ذلك في نظره، ومانا يترتب على ذلك من نتائج في شئون الزواج والأسرة؟!

إن أنطيفون انطلاقا من اعتقاده بسمو طبيعة الإنسان، ومن اعتقاده بأن الإنسان بطبيعته يتجه إلى العيش الهادئ وإلى كل ما هو لذيذ، ويبتعد تلقائيا عن كل

ما هو مؤلم؛ إنه انطلاقا من هذا يرى أن الزواج شئ مؤلم؛ فاتجاه الرجل إلى الزواج والاتصال بالمرأة يجلب له الهموم والآلام أكثر مما يجلب اللذة والسعادة، فهو يقلب الأصدقاء أعداء متنازعين؛ "ففى الزواج تنازع كبير بين الناس، فإذا اتضح أن المرأة سيئة العشرة فمانا يفعل الرجل فى هذه الكارثة، فالطلاق صعب، إنه يعنى انقلاب الأصدقاء أعداء " (١٤٠).

لقد بنى أنطيفون رأيه السلبى هذا فى الزواج من خلال النظر فيما يترتب عليه من مشكلات بين الطرفين، فالمفريض أن يتحقق من الزواج غاية هى "الوفاق" "فما أبهى أن يتحقد الإنسان روجة توافق قلبه! وما أحلى نلك ويخاصة إذا كان المرء شابا!" (١٣٦)، ولكن المحقية أن ما يحدث فى رأيه هو العكس ونلك "لأن الألم يجثم فى صعيم اللذة، ولأن الأقراح لا تقد وحدها بل فى صحبة الأحزان والمتاعب، فالنصر فى الألعاب الأوليمبية وسائر المباهج تنال بالآلام المقال، وتتوقف الأمجاد والجوائز والمسرات التى وهبها الله الإنسان على العمل والكد، وإذا كان فى صحبتى بدن آخر يسبب لى من المتاعب بمقدار ما أجلبه لنفسى، فلن أستطيع الاستمرار فى الحياة، إذ ما أعظم الجهد الذى أبذله فى العناية بنفسى من أجل الصحة وكسب العيش والحصول على الشهرة والاحترام والمجد الدى أبذله فى والصعة الحسنة. فماذا يحدث إذا كانت موافقة لزيجها تجلب له من الحب والألم ما يفعله الواضح أن الزوجة حتى إذا كانت موافقة لزيجها تجلب له من الحب والألم ما يفعله لنفسه فيرعى صحة بدنين، ويكسب معاش شخصين، ويظفر بالاحترام والشرف لاثنين!

ويالطبح فإن تحليلات أنطيفون هذه تشير إلى رؤية قصيرة النظر تستند على مصالح الفرد الأنانية التى لا يبكن للفرد معها أن يتحمل أي مسئولية اجتماعية حتى لو كانت هذه المسئولية في مجرد تكوين الأسرة ويتمل أعباء الزوجة والأولاد!!

والحقيقة أن هذا كان أمرا مألوفا وغير مستخرب في عصر أنطيفون، فقد كان معظم أقرانه من الفلاسفة السوفسطائيين غير متزوجين، كما كانوا دائمي التجول بين بلاد البونان ولم تتح لهم فرصة للاستقرار وتكوين الأسرة!! لكن الطريف أن أنطيفون في نصه السابق لم يتوقف عند هذا السبب في رفضه لسألة الزواج، بل رفضه من زاوية أنه سيعوقه عن تحقيق المجد والشهرة والاحترام والسمعة الحسنة! وهذا هو الأمر المستغرب حقا؛ لأنه يشير من طرف خفى إلى أنه من أنصار اقتناص اللذة الجنسية بدون تحمل أى أعباء أسرية أو اجتماعية ؟! فهل هذه اللذة غير المشروعة هى التى ستجلب له حقا المجد والشهرة والاحترام والسمعة الحسنة ؟!!

إن فلسفة أنطيفون عن "الوفاق" هي في حقيقة الأمر دعوة إلى "عدم الوفاق"!! وهي تتناقص بلا شك مع دعوته السابقة إلى الالتزام بقوانين الطبيعة والعيش وفقا لها؛ إذ لم يدر بخلده وهو يقوم بتحليلاته السابقة. وهي ما وصلتنا فقط في كتابه . أن يتسامل: مانا يحدث لو أن جميع الرجال فد أخذوا بوجهة نظره هذه ورفضوا الزواج وتحمل أعباء الزوجة والأولاد؟!

إن النتيجة الطبيعية المترتبة على الاجابة على هذا التساؤل هي هذاء البشر وانتهاء الحياة الإنسانية على هذه الأرض!! وإن قال قائل: أنه لم يرفض اللقاء بين الرجل والمرأة وبالتالى فإن رفضه لتبعات الزواج لا يعنى أو لا يترتب عليه انقطاع سلالة البشر من على وجه الأرض! فلهذا القائل ولأنطيفون أقول: هل ان حدث وجاء الأولاد بطريقة غير مشروعة وفوضوية ويدون أن يتحمل الرجل عبء الأبوة عن طلبخ خاطن هل سيحيا هؤلاء الأبناء حياة طبيعية سعيدة وفق ما تدعوا إليه "قوانين الطبيعة"؟!! وهل ستتحقق سعادة الفود كاملة إذا عاش هذه الحياة الفودية الأنانية "القناصة" بعيدا عن الارتباط الحقيقي وخاصة من خلال وابطة الأسرة؟!!

الحقيقة أنه لشد ما يدهش المرء إدا ما قارن بين هذا الحس الاجتماعي الضحل عند فلاسغة اليونان, وبين الحس الاجتماعي الحضاري الراقي عند مفكري الشرق القديم السابقين؛ فلقد بلغت حضارات الشرق حدا بعيدا من النضج الاجتماعي ومن إدراك أهمية الارتباط الأسري. وقد عبر مفكرو الشرق منذ بتاح حوتب في مصر القديمة عن معنى الصداقة الحقيقية، وأدركوا المنزى العميق للزواج وتكوين الأسرة. كما نجحوا منذ ذلك التاريخ البعيد في عبور الهوة بين مصالح الفرد الأنانية وبين الصالح العرد الأنانية وبين الصالح العرد منذ ذلك التاريخ البعيد في عبور الهوة بين مصالح الفرد الأنانية وبين الصالح العام للمجتمع، فأدركوا أن سعو الأخلاق الفردية ينبغي أن يرتبط بسمو الأخلاق اللابحض، ويقدر ما تكون الاحقات بين الأفراد وخاصة بين أفراد الأسرة الواحدة قوية ومتينة بقدر ما يكون المجتمع متماسكا وقويا ومحققا لكل أغراض الفرد في حياة إنسانية سعيدة وراقية.

Mrs De

وعلى كل حال، فإننا إذا ما تركنا هذه المقارنة بين فكر الشرق الراقى في المجال الاجتماعي، وبين فكر الغرب الضحل في هذا المجال منذ ذلك التاريخ البعيد وحتى الآن، أقول إذا ما تركنا هذه المقارنة التي قد يتسع مجالها فوق ما يتحمله مجالنا هنا، وعدنا إلى آراء أنطيفون ذاتها لوجدنا أن تناقضات كثيرة سكن كشفها إذا ما استمر المرء يقارن بين آرائه في تمجيد "قوانين الطبيعة"، وبين آرائه هذه عن "الوفاق"! وقد يكون العذر الوحيد الذي سكن أن نلتمسه له أنه رسا كانت هذه الشذرات التي نقلناها عن ما احتفظ به فيلوستراتوس Philostratus من كانت غير كافية في الإلمام الكامل برأيه حول هذا الموضوع!

ومع هذا فريما كانت هذه الآراء المتطرفة لأنطيفون ولغيره من الفلاسفة السوفسطائيين والسابقين عليهم هي الدافع الذي دفع فلاسفة اليونان الكبار خاصة أفلاطون إلى الاهتمام ببحث الجوانب الاجتماعية في فلسفاتهم. ويبنما وجدنا أفلاطون قد اهتم بالفرد وانتقل منه مباشرة إلى نظام الدولة مهملا نظام الأسرة وكأنه في هذا قد تأثر بالنزعة الفردية عند السوفسطائيين، سنجد أن أرسطو كان على العكس منه؛ فقد اهتم جدا في تحليلاته الاجتماعية والسياسية بنظام الأسرة وحرص على تأكيد أهمية الزواج وضرورة تكوين الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى في بناء المجتمع السياسي الناجج.

رايطأ

بروديقوس Prodicus

تهَيَنان ..

ترجع أهمية برويديقوس Prodicus في اعتقادي لأسباب عديدة منها أنه كان أستاذا لسقراط الذي اعترف بذلك في محاورة "بروتاجوراس" لأفلاطون (١٤٤). وكذلك لأنه كان من الرعيل الأول من السوفسطائيين الذين كانوا يحرصون على بث تلاميذهم فكرا فلسفيا معينا من خلال النماذج الخطابية والجدلية التي كانوا يدفعون بها إلى هؤلاء التلاميذ ليحفظونها. وقد كان بروديقوس فيما يبدو حريصا على بث التعاليم الأخلاقية المفيدة في الحياة العملية لتلاميذه في ثنايا خطبة (١٤٥٠)، ويالإضافة إلى ذلك فقد كان بروديقوس من السوفسطائيين القلائل الذين لم يكونوا يغالون في طلب، الأجر من التلاميذ، ومع ذلك كان التلاميذ يدفعون مبالغ طائلة ثمنا لدروسه لما كان يتمتع به من شهرة وجمال في الأسلوب. ويبدو أن أفلاطون قد احترمه لكل تلك الأسباب؛ اذ على الرغم من أنه لم يخصص إحدى محاوراته للحديث عنه أو بالأحرى لم يجعل إحداها تأخذ اسمه كما فعل مع بعض السوفسطائيين الآخرين، إلا أنه قد صوره في تلك المحاورات دائما في صورة حسنة.

أولاً: حياته وكتاباته:

عاش بروديقوس معظم حياته فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد (14.) ومن المعروف إنه كان من مواعلنى إحدى مدن كيوس 2005، تلك الجزيرة الصغيرة الواقعة فى الجنوب الغربى من ساحل آسيا الصغرى (147). ورغم الشهرة التى حظى بها فإن تواريخ وأحداث حياته لم ترد فى أى مصدر (140)، ومن ثم فإننا لا نعرف شيئا محددا عن تاريخ مولده أو وفاته وان كانت بعض المصادر ترجح أنه ازدهر حوالى عام ٣٩٦ ق.م وهو نفس العام الذى ريما أرسل فيه سفيرا لبلاده فى أثينا حيث القى خطبة أمام مجلس الخمسمائة، وقد لقيت خطبته وقعا حسنا واكسيته شهرة واسعة فى أثينا (178).

ولعل هذا هو ما جعل أفلاطون يصوره فى محاورة "بروتاجوراس" فى صورة شخصية ناضجة تَجَدَّب الانتباء وتَغرض الاحترام على الموجودين. والمعروف أن هذه المحاورة قد كتبت حوالي عام ٤٦١ أو ٤٦٧ (١٠٠٠). ومن المرجح أن بروديقوس ظل حبا ويمارس مهنته في تعليم الخطابة والجدل حتى وفاة سقراط في عام ٣٩٨ ق.م فقد ذكر أن سقراط كان يبعث إليه من الشباب من يريد أن يتعلم النحو وأسرار اللغة. كما يذكر أنه كان ينزل في منزل الثرى كالياس Callias الذي كان مولعا بطلب العلم على يديد ودفع الأجر مقابل ذلك. ويقال أن سقراط نفسه قد دفع مقابل الاستماع إلى دروس بروديقوس التي كان يتكلف الواحد منها ٥٠ دراحمة بينما لم يستطيع سقراط أن يدفع إلا دراخمة واحدة (١١٠١). أما من تتلمذوا على بروديقوس عنا كالياس وسقراط فهم كثيرون؛ فقد تتلمذ عليه في بيت كالياس كل من أجاثون Agathon وبوزنياس وكل من المجاثوب الموقراط وتيرامينيس الموسراتوس أن يرويبيدس وايزوقراط وتيرامينيس أكسينوفون Theraymachus ونراسينون الكستوفون Xenophon كان أيضا من بن من تتلمذوا عليه (١٠٥٠).

أما عن كتاباته فيبدو أنها اقتصرت على بعض النماذج الخطابية التي كان يعطيها لتلاميذه ليحفظوها ويتعلموا منها طريقته في الخطابة وفنون الإقناع. ومن أشهر هذه الخطب كان ما كتبه بعنوان "اختيار هرقل The Choice of Heracles" التي أشار إلها أفلاطون في محاورة "المأدبة" واحتفظ كسيدوفون في مذكراته بأجزاء منها (107).

وقد أشار أفلاطون في محاورات عديدة منها أقراطيلوس Cratylus وخارميدس Charmides ويروتاجوراس إلى تبحر بروديقوس في فنون اللغة وضبط المصطلحات كما استخدم أفلاطون الكثير من هذه المصطلحات الدققة وتطبيقاتها من جانب بروديقوس مشيدا بجهوده في هذا المجال الذي كان يُعتبر فيه "أفضل السوفسطائين" (١٥٥).

ومن خلال تلك الشذرات التى احتفظ بها المؤرخون من تلك النماذج الخطابية يهكننا الحديث عن بعض جوانب من اهتمامات بروديقوس الفلسفية وخاصة فيما يتعلق منداني الاخلاق وأصل التآليه.

ثانياً: فلسفته الأخلاقية:

أثر عن بروريقوس اهتمامه بالنظر في الحياة الأخلاقية للإنسان، ويبدو أنه كان من معلمي الأخلاق بالإضافة إلى كونه من معلمي فنون اللغة والخطابة. وكانت آراؤه الأخلاقية تدور حول التوحيد بين الفضيلة والعمل، إذ كان يؤمن بأن الحياة الفاضلة للإنسان تقوم على العمل وليس على طلب الملذات الحسية الشهوانية فقط؛ ففي العمل يكمن الخير للفود وللمجتمع الذي يعيش فيه على السواء.

ويكشف لنا ذلك النموذج الخطابي "اختيار هرقل" عن هذه الآراء التى كان يؤمن بها بووديقوس حول معنى الفضيلة من خلال ما تعرض له هرقل من اختيار في شبابه، فهو "حين أوشك على الشباب، أي حينما بلغ المرحلة التي يخرج فيها المرء من الصبا ويصبح سبد نفسه ومسئولاً عن طريقة في الحياة، وقع في الحيرة بين طرفي الخير وليضم فانعزل عن الناس وهام على وجهة في مكان بعيد وجلس وحيدا يفكر في أي الطريقين سبختار! وإذا بامرأتين تأتيانه وهو في هذه الحالة؛ إحداهما ترمز إلي "الفضيلة" والأخرى ترمز إلى "الرديلة" ويعته كل منهما إلى طريقها وعرضت نفسها عليه؛ أما المرأة "الوزيلة" فقد خاطبته قائلة له: إذا صاحبتني أذقتك ألوان اللذة والنعيم فلا تنزل إلى ميدان القتال، أو تشتغل بالسياسة، بل تستمتع بأطايب الطعام والشراب والسماع، ولن أدفعك للحصول على هذه اللذات والمهاهج! أما المرأة "الفضيلة" فقد دعته إلى طريقها قائلة له: إننى لن أخدعك، بل سأبسط لك الحقيقة كما هي؛ إن أشن شئ وطبته الآلهة للإنسان هو العمل والاستقامة وخدمة الأصدقاء، ونفع المدينة وزرع الأرض ورعى الأغنام وتعلم فنون الحرب حتى تكسب الذبل والشرف والفضيلة" (١٥٠٠).

ولقد اختار هرقل طريق "الفضيلة"، وهنا يعنى أنه اختار الطريق الأصعب؛ فطريق الفضيلة كما يتضع في النص السابق هو طريق العمل والاستقامة الأخلاقية والعمل الاجتماعي الفيد للمدينة ككل!

إن الفضيلة عند بروديقوس اذن ليست بأى حال الانغماس فى الملذات أو البحث عن الشهوات بل هى العمل المثمر الذى يتحقق فيه الخير للفرد وللمجتمع فى آن واحد.

ولا شك أن هذا الريط بين الفضيلة والعمل هو ما تعلمه سقراط عن بروديقوس وطبقه في حياته التي ارتبط فيها القول بالفعل لدرجة لم يشهدها تاريخ الفلسفة إلا في القليل النادر!

والحقيقة أن هذه الدعوة لدى بروديقوس فى الربط بين الفضيلة والعمل ليست بعيدة شاما عن الاهتمام السوفسطائى العام؛ فقد رأينا من قبل مدى اهتمام - حروم بروتاجوراس بالريط بين النظر والعمل فى قوله "لا فن بلا تجرية". وسنرى أن هبياس سيفاخر بنتائج أعماله اليدوية ويعتبرها من فضائله. ولعل هذا الانتجاه السوفسطائي إلى تمجيد العمل هو صورة من صور التجديد السوفسطائي فى الفكر اليوناني، وصورة من صور التنوير الذى كان المثل الأعلى فيه هو التفرغ للنظر والتأمل واحتقار العمل خاصة إذا كان عملا يدويا لا يليق إلا بالأرقاء والعبيد!!

ثالثاً: رأيه في الألوهية:

لقد اختلف بروديقوس عن أقرانه من السوفسطائيين حينما أولى موضوع الألوهية عناية خاصة. ومع ذلك فإن بحثه فى هذا الموضوع قد اقتصر على بيان الأصل الذى نشأت عنه فكرة الألوهية فى حياة الإنسان وتأملاته!

لقد كتب بروديقوس عن طبيعة الألهة قائلاً: أن الأشياء النافعة للإنسان مثل الأجسام السماوية، والأنهار والينابيع والطعام والخمر وما شابهها، كلها أشياء ينظر إليها الإنسان على أنها أشياء مقدسة وإلهية؛ ومن هنا فقد أطلقوا على الخبز دبييتر Demeter وعلى الخمر ديونيسوس Dionysus، وعلى الماء بوزايدون Poseidon، وعلى الذاء هدفاستوس Henhaestus، وعلى الذاء هدفاستوس Henhaestus، وعلى الذاء هدفاستوس

وقد قارن بروديقوس عقائد اليونانيين هذه بعقائد المصريين فوجدها تتفق فى عبادة الأشياء النافعة، فقد آله المصريون النيل وعبدود. فكل خيرة الإنسان فى العبادات والأسرار الدينية إنما ترتبط بالزراعة وما فيها من منافع (١٥٧٠). والحقيقة أن رد نشأة التألية إلى الظواهر الطبيعية إنما وجد أيضا لدى ديمقريطس (١٥٨٠). ولكن بروديقوس زاد على ذلك ربطه بين هذه الظواهرويين منفعتها للإنسان كأساس لتأليهها من قبل الإنسان!

وقد يتساءل سائل هنا: هل كان بروديقوس بوافق الناس على عبادة هذه الأشياء النافعة وتأليهها أم أنه كان مجرد دارس لأصل قضية التأليه؟!

الحقيقة أنه كان فيما يبدو مجرد باحث حول أصل التأليه عند البشر ولم يكلف نفسه مشقة هذا التساؤل حول العقيدة الصحيحة حول الألوهية! ولذلك اكتفى بإقرار هذه النتيجة حول أصل تأليه البشر للأشياء وللظواهر بالريط بين ذلك ويين النفع الذي تعود به هذه العبادة على الناس. وهذا يتفق تماما مع التوجه العام للفكر السوفسطائي الذي يقيس فيه السوفسطائيون كل شئ بما يعود بالنفع على الفرد ويالفائدة الموجودة منه! فالمنفعة والفائدة لم تعد معيارا لقياس الفضائل وحدها، بل امتدت مع بروديقوس لمجال الألوهية والعقائد الدينية!؛ فالآلهة، كالفضائل والمعارف العلمية، وكالسياسة والأداب والفنون واللغة، كلها من اختراع الإنسان ولفائدة الإنسان !!

وها هنا لا يسع المرء إلا أن يلاحظ مدى ضحالة التفكير اليونانى فى هذه المرحلة إذا ما قارناه بالتفكير الشرقى الذى كان قد تجاوز هذه المرحلة البدائية من تأليه الظواهر الطبيعية النافعة؛ فمنذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان اخناتون فى مصر القديمة قد توصل إلى إدراك الإله الواحد ونفى التجسيد عنه (١٥٩).

أما إشارة بروديقوس السابقة إلى عبادة الصريين للنيل وتاليههم إياه فهى غير دقيقة؛ فالمسريون لم يعبدوا النيل وان كانوا قد قدسوه واحترموه واحتفلوا به فيما كان يسمى بعيد "وفاء النهر". أما الذين عبدوا الماء حقا فهم الإغريق. وقد ذكر هيرودوت ذلك حينما قال فى تاريخه "ان كل أسعاء الألهة الإغريقية جاءت من مصر فيما عدا اسمى "بوزيدون Poseidon و"الديسكورى "Dioskuren" (۱۳۰۰). ويوزيدون هو إلله الماء لدى الموانيون، أما الديسكورى فهما كاستر Kastor ويوليديكس Polydeuks من أبناء الإله "دسس كلاسة كوساء" (۱۳۰۰).

شائه

Aippias هبياس

مَلِيَنِكُ ٠٠

يعد هبياس من أشهر السوفسطائيين وأكثرهم تأثيرا في النصف الثاني من المنصف الثاني من المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة في تلك الفقرة ونلك لأنه كما قال ديورانت كان "يمثل مدرسة بمفريه وكان أضونجا للرجل متعدد المعارف في عالم لم تكن المعرفة فيه قد بلغت من الاتساع حدا يجعلها في غير متناول عقل واحد؛ فقد كان يعلم الفلك والرياضيات، وكانت له بحوث مبتكرة في الهندسة، وكان شاعرا وموسيقيا وخطيبا، وكان يلقى محاضرات في الأدب والأخلاق والسياسة، وكان مؤرخا وضع أساس التاريخ اليوناني وتقويهة "١٦١).

أما أهميته الفلسفية فترجع فى اعتقادى إلى أنه قد واصل بصورةعملية بديعة تأكيد الاتجاه السوفسطائى فى الدفاع عن العمل اليدوى وتدعيمه وتأكيد قيمته. كما أنه واصل أيضا ابراز أهمية التمييز بين القانون الطبيعى والقوانين الإنسانية الوضعية ووصل فى ذلك إلى نتائج هامة.

ويبدو أن أفلاطون قد أدرك مكانه هبياس الهامة بين السوفسطائيين، كما شارك في اعلاء شأنه بينهم حينما خصص محاورتين من محاوراته الأولى باسمه؛ واحدة بعنوان "هبياس الأكبر" وأخرى بعنوان "هبياس الأصغر". والحقيقة أننا لا ندرى بالضبط هل هما شخص واحد أم أن تلك إشارة من أفلاطون إلى شخصين باسم هبياس أحدهما كان أصغر من الآخر؟!

وعلى أي حال فإن ما يعنينا هنا هو هبياس الغياسوف السوفسطائي ابن مدينة اليس Elis والذي كان معاصرا لبروتاجوراس وان قيل أنه كان يصغره في السن.

أولاً: حياته وشخصيته:

تشير معظم الروايات إلى أن هبياس Hippias قد عاش فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد. ورغم أننا لا نعرف تفاصيل أخرى عن أحداث وتواريخ حياته إلا أن هناك رواية تقول أنه عاش فى زمن حكم الطفاة الثلاثين ومات بواسطتهم (١٣٥). وإن ذكر أفلاطون له فى محاورة "الدفاع" بدل على أنه كان حيا سارس مهمته فى التعليم إلى عام ٣٩٩ ق.م وهى السنة التى شهدت إعدام سقراط. وقد قبل كما أشرنا من قبل أنه كان أصغر من بروتاجوراس سنا وأنه قد عمر طويلا (١٩٥٠).

أما عن شخصيته، فقد كانت فهما يبدو أقل جاذبية من شخصية بروتاجوراس وجورجياس ويروديقوس، كما كان فيما يبدو أقل منهم عمقا في فكره. ومع ذلك فقد كان أهل مدينته يقدرونه ويعرفون حجم موهبته؛ ويبدو ذلك من أنهم قد أوفدوه ممثلا لهم في سفارات كثيرة إلى أثبنا وصقلية واسبرطه. وربما يرجع ذلك إلى أنه "كان أقدر الناس على التحكيم أو الخطابة في أمور العلاقات بين المدن" كما قال عن نفسه في محاورة "هبياس الأكبر" (١٦٦).

أما أبرز ما يطالعنا به أفلاطون عن شخصية هبياس أنه كان شديد الحرص على جمع المال وكثيرا ما كان يفاخر بذلك؛ فها هو يهقف لمحاوره في " هبياس الأكبر" قائلا: "آه لو تعلم كم كسبت في صقلية رغم وجود بروتاجوراس وصغر سنى! لقد كسبت مائة وخمسين قطعة من النقد. وفي قرية صغيرة كسبت عشرين قطعة .. لقد علمت شاباً في ثلاثة أيام (۱۲۲۷).

ثانياً: فلسفته العملية:

لم يكن هبياس كما أشرنا من قبل عمين الفكر كمعاصريه من السوفسطائيين، ومع ذلك فقد كان متعدد المواهب، دقيق الملاحظة، كثير المعارف لدرجة مدهشة. ولعل هذا التشتت الذي جعله حريصا على الإلمام بعموفة أي شئ عن كل شئ من معارف عصره وعلومه هو سبب ضحالة فكره كما كان سبب شيزه في نفس الوقت!!

لقد كان من المأثور عن هبياس كما ذكر أفلاطون في " هبياس الأصفر" أنه كان يذهب إلى الألعاب الأوليمبية في كل عام حاملا فنونا وعلوما متنوعة تحتفظ بها ذاكرته القوية العجيبة التي كانت قادرة على أن تحفظ خمسين اسما لمجرد سماعها للمرة الأولى. أما العلوم والفنون التي كانت مثار اهتمامه فكانت كثيرة منها الحساب والهندسة والوسيقي والفلك، والنحو واللغة والشعر وفنون التصوير والنحت والعلوم الطبيعية والتاريخ خاصة تاريخ الأنساب وتواريخ دول المن (١٦٨). وينسب إليه بعض الإسهامات فى هذه العلوم وتلك الفنور؛ ففى مجال الرياضيات يحتمل أن يكون قد كتب مقالة حول تربيح الدائرة ويعزى إليه اكتشاف طريقة لتقسيم الزاوية القائمة ثلاثة أقسام. وقد ورد وصف هذا الاكتشاف فى تعليقات احقلس على اقليدس(١٦١).

وفى مجال الشعر والدراسات الهوميرية لم تقف دراسته عند حد نقد لغة هوميروس ونظمه، بل تعدت ذلك إلى البحث فى شخصيات الإليانة حيث ذهب إلى الله بأن أخيل كان أشجع هذه الشخصيات بينما كان نسطور أحكمهم، وكان أشجع هذه الشخصيات بينما كان نسطور أحكمهم، وكان أوديسيوس أوسعهم حيلة. الغ^(٧٧). أما فى مجال القلك فلم يؤثر عنه شيئا عدا أنه ذهب مع فريسيدس Pherecydes إلى القول بأن عدد الأفلاك سبعة. وريما استنتج ذلك من اطلاعه على الدراسات والمكتشفات العلمية السابقة (^(۱۷)).

أما في مجال الخطابة، فقد امتاز باطلاعه على كل أقاويل الخطباء والشعراء السابقين من القدماء أمثال أورفيوس وموزايوس وهوميروس وهزيود، وحاول التوفيق بين هذه الأقوال مستفيدا منها جميعا ليقدم صياغته الجديدة (١٧٢).

والطريف أن هبياس كان يفاخر بمقدرته الجدلية العالية في كل تلك العلوم ويؤكد أنه قادر على الانتصار على كل المتخصصين فيها. وهاهو يقول بكل بساطة "أنه لم يلق من يرجحه علما فيها.. وأن بمقدوره أن يدافع في آن واحد عن عشر قضايا ويجيب على كل الاعتراضات فيها، كما يستطيع في غداة ذلك أن يدافع عن القضايا العشر المناقضة لها ويجيب على كل الاعتراضات فيها" (٧٢).

ولقد وصف أفلاطون فى مطلع محاورة "بروتاجوراس" هذه المقدرة العلمية . النظرية الجدلية التى كان يتمتع بها هبياس حينما صوره جالسا على الكرسى الأعلى، ويجلس على القاعد من حوله كل من اريكسيماخوس Eryximachus، وفايدروس ويجلس على المقاعد من حوله كل من اريكسيماخوس Phaedrus واندرون Andron أشبه بالتلاميذ! كما كان يوجد فى نفس الجلسة بعض الغرباء الذين أحضرهم معه من اليس مدينته الأصلية، وقد أخذوا جميعا يوجهون الأسئلة إليه فى قضايا تتعلق بعلمى الطبيعة والفلك، وهو يحاول من جانبه أن يحدد بدقة هذه المسائل ويحاضرهم فيها (١٧٤).

والغريب أن هذه المهارة الجدلية في المعارف العقلية النظرية التى اشتهر بها هبياس قد توافقت مع مهارات عملية يدوية لدية كثيرا ما كان يفاخر بها أيضا، فقد قيل أنه حضر نات مرة في إحدى دورات الألعاب الأوليمبية وهو يلبس مارس من صنع يديه، وكذلك كان كل ما حمله من صنع يديه من الضائم الذي كان يلبسه إلى العما التي كان يتوكأ عليها والحذاء الذي يقدميه وكذلك العباءة التي على كتفيه (⁽⁸⁰⁾).

لقد مَيز فكر هبياس اذن بتلك النزعة العملية التي بدت من حرصه على تأكيد أهمية المهارة في الأعمال اليدوية وعدم النفور منها، بنفس القدر الذي حرص فيه على أن يحصل المعارف النظرية في كل فنون وعلوم عصره. وهو لم يكتف كبقية السوفسطائيين بالتأكيد على ذلك بشكل نظرى مجرد، بل برهن على معقده النظرى بشكل عملى صريح حينما كان يفاخر ببراعته في تحصيل العلوم النظرية، ويبراعته أيضا في الحرف والصناعات اليدوية ويقدرته على أن ينافس اى متخصص في كل

ولا شك أن هبياس قد تحلى بشجاعة عظيمة حينما كان يفاخر في تلك الأوليمبياد بمهارته في الحرف اليوتت الذي الأوليمبياد بمهارته في الحرف اليدوية وصناعة ما يلبسه وما يحمله في الوقت الذي كان اليونانيون فيه يحتقرون تلك الأعمال ويعتبرونها مفسدة للعقل والجسم معا!! وفي اعتقادى أنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن أكد أمام الجميع مهارته وقدرته التي لا تبارى في تتصيل العلوم النظرية!

ثَالِثًا: آراؤه في القانون والعدالة:

لقد احتفظ لنا كل من كسينوفون وأفلاطون ببعض آراء هبياس حول العدالة وأصل القانون. ويبدو أنه لم يكن يختلف في موقفه العام عن موقف أنطيفون؛ فلقد اشتركا في التأكيد على أهمية القوانين الطبيعية في مقابل القوانين الوضعية والأعراف والتقاليد البشرية.

ولقد أشار أفلاطون في محاورة "بروتاجوراس" إلى ميل هبياس إلى تأكيد أهمية القانون الطبعى برصفه قانونا إلهيا وعاما بين البشر بينما القانون الوضعى هو القانون المحلى الذي يصنعه البشر، وقد عبر الحديث الذي وجهة إلى الحاضرين عن ذلك شاما حيث قال لستمعيه: "إننى أعتبركم جميعا أقرياء وأنسباء ورفاقا مواطنين بحكم المليعة وليس بحكم القانون (يقصد هنا القانون الوضعى)؛ لأن الأشباه بحكم المليعة

إقارب وأنسباء، غير أن القانون وهو الطاغية المستبد المتحكم فى البشر يرغمنا على فعل أشياء كثيرة ضد الطبيعة (١٧٦).

إن هبياس يكاد يحلم فى النص السابق بمجتمع عالمى واحد تسوده الأخوة الطبيعية بين البشر، وهو حلم سبقه إليه اخناتون فى مصر القديمة، وسينادى به الكليون من صغار السقراطيين فيما بعد (^(W)، وكذلك سيصبح مبدأ هاما من مبادئ الفكر الرواقى فى العصر الهللينستى.

وقد أكد كسينوفون في مذكراته هذا الرأى لهبياس حينما أورد نقاشا دار بينه وين سقراط حول طبيعة العدالة وعلاقتها بالقانون. وقد اتفق الاثنان (هبياس وسقراط) على أن العدالة والقانون يسيران جنبا إلى جنب، وأن الشئ الذي يتصف بالعدل يكون دائما مطابقا للقانون ونلك أن العدالة والقانون شئ واحد. ولكن ما يضيق به هبياس هو أن أولئك الذين يسنون القوانين كثيرا ما يغيرونها! ولنلك فهو يرى أن شة قوانين طبيعية غير مكتوية يطبعها الناس في كل البلاد بطريقة واحدة! وأن هذه القوانين لا يكن أن تكون من صنع البشر بل لابد أن تكون من وضع الألهة (١٨٨).

لقد نجح هبياس اذن كما نجح أنطيفون في إدراك أن شة قانوناً طبيعياً يختلف بل وقد يتعارض أحيانا مع قوانين البشر الوضعية، وأن بينهما عدة فروق؛

أولها: أن الأول قانون طبيعي من أصل إلهي، بينما الثاني قانون يضعه البشر.

وثانيها: أن الأول قانون عام، بينما الثانى قانون محلى لا يختلف من بلد إلى بلد فقط، بل ويستمليم المشرعون في أي بلد تغييره حسب الرغبة في ذلك.

وثالثها: أن القانون الطبيعى هو الأكثر تحقيقا للعدالة، وهو الأكثر إلزاما، وهو الأكثر تعبيرا عن الطبيعة الأصيلة للبشر والمساواة بينهم، بينما القانون الوضعى هو الأقل عدالة، والأقل إلزاما وذلك لأن الناس قد يخرجون على طاعته دون خوف من العقاب كما قال أنطيفون. كما أن القانون الوضعى هو الأقل تعبيرا عن الطبيعة البشرية الأصيلة لأنه يقر التمييزين البشر بصور شتى!

رابعاً: تقييم عام لموقف السوفسطائيين من العدالة والقانون:

لقد نجح السوفسطائيون عموما في إثارة قضية العلاقة بين القانون الوضعى والعدالة؛ وذلك حينما أكدوا في مناقشاتهم وعبر مواقفهم المتباينة أحيانا، والمتفقة أحيانا أخرى، أكدوا أن من المهم أن يحدث التوافق بين القانون والعدالة على أساس عدم مضالفة القانون الوضعي لأي من القوانين الطبيعية.

وإذا كانوا قد توصلوا إلى ذلك من خلال ذلك التمييز بين القانون الوضعى Nomos والقانون الطبعى Physis ومن خلال طرح العلاقة بينهما للبحث والنقاش الذي ظل ممتدا في تاريخ الفكر الانساني منذ ذلك التاريخ وحتى الآن يضعف أحيانا ويشتد أحيانا أخرى حسب الظروف والأحوال التي تعربها المجتمعات البشرية.

أقول إذا كانوا قد نجحوا فى إثارة المناقشات حول طبيعة القانون الوضعى وصلته بالقانون الطبيعى وارتباط ذلك بمفهوم العدالة، فإنهم قد استهدفوا فى الواقع حل مشكلات تخص عصرهم هم! فلقد كان الناس فى هذا العصر يعانون وفى المجتمع اليونانى بالذات من أشكال مختلفة من التمييز الطبقى والعنصري!

ومن ثم فقد كان من النتائج الهامة التى ترتبت على إثارة هذه القضايا هو الدعوة إلى المساواة بين البشر وبحرير الأرقاء، والعيش وفقا لقانون الطبيعة الثابت الذى لا يويز بين إنسان وآخن وليس العيش وفقا لأمواء البشر التغيرة. ويالطبع فإن الضامن لذلك هو حرص المشرع على أن يضع القوانين المدنية الوضعية موافقة وملتزمة بقوانين الطبيعة.

والحقيقة أنه رغم كل ما قد وجه إليهم من انتقادات سنتعرض لها حين الحديث فيما بعد عن فلسفة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، فإنه لا يسح المرء إلا أن يتملكه الإعجاب والدهشة بما وصلوا إليه من نتاثج باهرة في هذا الموضوع؛ فتلك النتاثج جاءت بمعبار عصرت وليس بمعيار عصرهم فقط أكثر تقدما ورقيا، جاءت تعييرا صادقا عن الطبيعة الإنسانية الحرة الراغبة في نحقيق العدالة والمساواة. ولا شك أنهم تفوقوا في هذا الصدد على منتقديهم.

وإذا كان بعض السوفسطائيين قد تطرفوا فدعوا إلى منطق القوة، وريطوا في فهمهم للعدالة بين العدل وامتلاك القوة والسلطة! فإن هذه الدعوة أيضا كانت من خلال تصوير الواقع الذي عايشوه، كما أنها قد لمست جانبا مهما من الطبيعة الإنسانية التي ان لم يزعها وازع من عقل أو ضمير فإنها تتجه إلى تحقيق مصالحها الذاتية بفرض مفهومها عن الحق والعدل دون أن تأبه أو تلتفت لجوهر الماللة السياسية أو لجوهر الطبيعة البشرية الراغبة دوما كما قلنا في المساواة والحرية وعدم استخدام القوة في فرض أي نوع من أنوام التمييزيين البشر !!



هوامش الباب الرابع

+ هوامش الفصل الأول:

- أنظر من هؤلاء المؤرخين على سبيل المثال: تشارلز الكسندر روينسون: أثينا في عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحه، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦١، ص١٩٠.
 - (٢) أنظر في بيان هذه العوامل الأخرى:
- (1) جونز (1. هـ م): الديقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الهيئة
 المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م، الفصلان الأول والرابع.
- (ب) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثانى . المجلد الثانى، الترجمة العربية لحمد بدران، ص ٤٥ وما بعدها.
 - (٣) راجع فيما يتعلق بصواون وتاريخ حياته وتشريعاته:

Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans, Eng. Trans. In "The Great Books" 14, pp. 64 – 77.

- (٤) وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض هذه التشريعات ذات أصول مصرية قديمة؛ إذ يقال أنه "نقل بعض هذه القوانين من مصر".
 - [انظر: د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء (١٢)، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٥٧م، ص٢٥٥].
- (a) أنظر هذه التشريعات فى: Piutrach: Op. cit., pp. 69ff: وقارن الترجمة العربية لأجزاء من هذا الكتاب التى قام بها ميخائيل بشارة داود تحت عنوان: العُظماء. عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم، المجلد الأول، دار العصور للطبع والنشر بمص ١٩٢٨م، ص ١٦٧ وما بعدها.

Plutarch, Ibid., p. 74.

(٦) نقلا عن:

- (7) Ibid.
- (8) Ibid., p. 75.

(٩) يروى بلوتارك أنه جرح نفسه وأمر فحمل إلى الساحة العمومية، وأثار جمهور الشعب بابلاغهم أن أعداءه هم الذين فعلوا به ذلك وغدروا به عقابا له على ما قدمه من خدمات للذاس. وبيذما بدأت الجماهير تعلن استياءها الشديد مما حدث بصيحات متوالية، اقترب منه صولون بعد أن أدرك حيلته الذكية وقال له "إنك جرحت نفسك لتخدع مواطنيك"! لكن الشعب الثائر كان قد استعد للقتال لنصرة بيزيستراتوس. فعقدت جلسة عمومية اقترح فيها "أريستون" أن يعطى بيزيستراتوس خمسون رجلا لحمايته وحراسته، ولكن "صولون" عارض هذا الاقتراح بشدة بينما وافق عليه الشعب. ولما رأى صولون أن جموع الشعب ثائرة وأن الأغنياء انسحبوا من الساحة. ترك بيزيستراتوس يأخذ من الحراس ما شاء على أن يدفع لهم الأجر المناسب.

وقد انتهى الأمر بأن استولى بيزيستراتوس على القلعة . الأكرويولس Acropolis . وانتهز ميجاكليس زاميم حزب الساحل فرصة هذه الاضطرابات وهرب من أثينا، بينما بقى فيها صولون رغم تحذيرات الناس له بأن بيزيستراتوس يمكن أن يقتله. لكن صولون كان شجاعا واحتمى بشيخوخته ووضع أسلحته أمام منزله في الطريق العام وهو يقول "لقد دافعت جهدى عن الوطن وشرائعه".

والحقيقة أن بيزيستراتوس لم يخذل صولون، بل ظل يحترمه احتراما شديدا إلى آخر حياته وريما كان ذلك لصلة القرابة التى كانت تريطهما، والتى أشار إليها بلوتارك فى بداية حديثه عن صولون. وريما كان ذلك أيضا للحب والوه الذى جمع بينهما رغم الخلاف السياسى الذى نشب أثناء وبعد تولى بيزيستراتوس الحكم فى أثينا.

[Plutarch: Ibid., p. 76, p. 64]

(10) Plutarch: Ibid, p. 76.

- (١١) أنظر في هذه الاصلاحات التي قام بها بيزيستراتوس:
 - د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص ٥٥٤.
 - ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ١٢.
- ند أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، طبعة نار النهضة العربية، ١٩٧٧م،ص ١١٧.
- (۱۷) أنظر: Plutarch: Ibid., p. 122، وأنظر بعض المعلومات عن كليستينيس وأسرته في:

Lempriere's Classical Dictionary, p. 156.

(١٣) أنظر تفاصيل أكثر عن هذه المجالس في:

- جونز (أ. هـ م): الديمقراطية الأثينية، الترجمة العربية، ص٧، ٨، وأيضا ص ١٦٠.

- روينسون: أثينا في عهد بركليس، الترجمة العربية ٧٠ وما بعدها. وأنظر
 كذلك: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص١١٧.

Plutarch: Ibid., p. 122. (\٤)

وأيضا: ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليه، ص ١١.

وأنظر بعض التفاصيل عن شخصيته وحياته في:

Lempriere's Classical Dict., p. 462 - 463.

- (15) Plutarch, Ibid., p. 122.
- (16) Ibid., p. 123.
- (17) Ibid.

(۱۸) أنظر: Ibid., p. 124.

(19) Plutarch, Ibid., p. 125.

وقارن الترجمة العربية، ص ٢٨٥.

(۲۰) ول ديورانت، نفس الرجع، ص ١٢.

وأنظر أيضا: روينسون، نفس المرجع، ص ٦٦.

Plutarch: Ibid., p. 125.

(٢١) أنظر:

وأيضا: روينسون: نفس المرجع، ص ٦٦- ٦٧.

(۲۲) ديورانت، نفس المرجع، ص ١٤.

(٢٣) حلف ديلوس هو اتحاد تألف عام ٤٧٨ ق. م برئاسة أثينا بهدف مواصلة الحرب البحرية ضد الفرس. وكان تقرير سياسة الاتحاد فى يد جمعية وطنية، أما قيادة الحرب فقد كانت فى يد أثينا وحدها.

[أنظر: أرنست باركر: النظرية السياسة عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس اسكندن مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م، هامش ص١٠٠. وأنظر أيضا: د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص ٧٧٠ - ٧٧٠]. (٢٤) أنظر: ول ديوانت، نفس المرجع السابق، ص ١٤- ١٦.

Plutarch, Ibid., p. 126 - 128.

وأيضا:

(٢٥) يوريبيدس هو واحد من أشهر الروائيين والسرحيين الذين شنوا حريا شعواء على الرجمية الفكرية وضد التعصب الأعمى القديم، وراح يبشر في رواياته وخاصة "نساء طراودة" بولادة عصر جديد. ورغم أنه كان مكروها من قبل البونانيين لآرائه الجريئة السابقة لزمانها لدرجة أنه لم ينل وهو حي إلا أربح جوائز ثانوية، إلا أنه نال شهرة واسعة بعد وفاته وعد أفضل روائي أثيني. ولقد كان من أهم أقواله التي تبشر بمولد العصر الفلسفي الجديد قوله "أن كل فرد ينبغي أن يتحمل مسئولية تصرفة"!

لقد كان يوريبيدس بشكل عام رجلاً متشككا وواقعيا سيل إلى نصرة المظلوم ومواساة الذليل [أنظر: روينسون: نفس المرجع السابق، ص ١١٥ - ١١٧، وأيضا: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٨٣ – ٣١٠].

(٢٦) فيدياس كان من أعظم النحاتين اليونانيين. وقد عينه بركليس مشرفا فنيا على أعمال البناء المستحدثة. وكان في الوقت نفسه رئيس النحاتين اليونان.

وقد كرس فيدياس وأعوانه من الفنانين والمهندسين وخاصة ايكتينوس وكليكريتس كل جهدهم فى انشاء المخطط الهندسي لهيكل البارئنون بكل اتقان، ونفذوا المخطط بكل دقة ويراعة. وكان هذا الهيكل مكرسا للإلهة أثينا بارثنوس أى أثينا العذراء، وقد كانت الإلهة أثينا هى الإلهة الحارسة للبلاد وكانت شفيعة الفنون والعلوم ورمز الحق، والحكمة.

[أنظر: روينسون: نفس المرجع السابق، ص ١٠٢ - ١٠٦]

(۲۷) اسباريا كانت امرأة ملطية متحررة عدت من مشاهير النساء اليونانيين. وقد فضلت العيش بحرية على أن تتزوج وتقبع في المنزل. وكانت على قدر عال من الجمال يفوق الوصف. كما أفاض في ذلك المؤرخون، وحينما وصلت إلى أثينا عام 50 ق.م. افتتحت فيها مدرسة لتعليم البلاغة والفلسفة وأخذت تشجع النساء بجرأة عظيمة على الخروج والاختلاط بالرجال.

وكان الرجال يستمعون إلى محاضراتها إلى جانب النساء، وكان من بين هؤلاء الرجال بركليس الذي قيل أنه أحبها. ويقال أن انكساجوراس نفسه وكذلك يوريبيدس وفيدياس كانوا ممن يستمعون إليها. كما بِقال كنلك أن سقراط قد تعلم منها فن البلاغة!

لقد جعلت اسبازيا بيتها . بعد أن انتقلت إلى الإقامة مع بركليس - مكانا لعقد الندوات التنويرية التباحث والمناقشات فى ميادين الفنون والأداب والعلوم والفلسفة وكذلك فى شئون المكم فى أثينا.

ولقد قبل أن سقراط كان من أشد المجبين بغصاحتها وكان يدهش منها. وقد عزى إليها فضل انشاء الخطبة الجنائزية التى ألقاها بركليس بعد الخسائر الأولى فى حرب البلويونين تلك الحرب التى وقعت بين أثينا واسبرطه عام ٤٣١ ق.م واستمرت لدة عام.

[أنظر: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٨ – ١٩، وأنظر: مقاطع من نص تلك الخطلة الجنائزية الرائعة في: روينسون: نفس المرجع السابق ص: ٧٤ – ٨٨].

(۲۸) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٧.

(۲۹) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ۱۹۸٥ م ، ص ۲٥.

(٣٠) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

Plutarch: Ibid., p. 128 ff.

 (٣١) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. على مقلد، الدار العائية للطباعة والتوزيع، بيروت، ط (٢) ١٩٨٣م، ص ١٧.

* هوامش الفصل الثاني:

مكذلك:

(32) Matson (Wallce I.): A new History of Philosophy, Vol. I, Harcourt Brace Joyanovich Inc., U.S.A. 1987, p. 67.

(٣٣) أنظر: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٠.

Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames and وأيضا: Hudson, U. S. A.- New York 1992, p. 80.

(٣٤) أنظر: جان جاك شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص ٢٩.



- (٣٥) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢١١.
- (٣٦) أنظر: أرنست باركر: نفس المرجع السابق، ص١١٢ ١١٣.
- (۳۷) أنظر: 418. 418 418. آرخلر: Greek Thinkers, Vol. I, p. 416 418.
 په د. أحمد فؤاد الأهواني: نفس المرجم السابق، ص ۲۰۱ ـ ۲۰۷.
- (٣٨) د. مصطفى النشار: بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليوناني، منشور ضمن كتاب "دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية"، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٩٧م، ص ١٩٤٠.
- (39) Plato: Protagoras (313 314), Eng. Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the western world" - Plato, p. 40 - 41.
- (40) Plato: The Sophist (221 c 223 b), (223 c 224 E), Eng. Trans. By Cornford (F.M.) in his book "Plato's theory of knowledge", Routledge & Kegan paul LTD, London 1973, p. 173 - 174.
- (41) Aristotle: On Sophistical Refutations [165 a (20 24)], Eng. Trans. By W. A. Pikard, in "Great Books of the Western world" – Aristotle – Vol. I, p. 227.
- (٢٤) أنظر: د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية . دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطق دار المعارف بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ص٥١.
 - (٤٣) أنظر: Kerferd G. B: The Sophist movement, Cambridge أنظر: University press, 1981, p. 15.
 - (٤٤) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٩.
 - (٤٥) نفسه.
 - (٤٦) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٤.
 - Plutarch: Ibid, p. 65. (٤٧)

* هوامش الفصل الثالث:

- (٤٨) أنظر: د. أمرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٢٨.
- (٤٩) أنظر: جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٢٩.
 - (٥٠) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢١٣.

وأيضا: الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٧٤.

وكذلك: جورج سارتون: تاريخ العلم . الجزء الثاني، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة الملبعة الثالثة ١٩٨٧م، ص ٦٤.

(٥١) أنظر: محاورة بروتاجوراس لأفلاطون.

وكذلك: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢١٣.

Dumitriu (A.): History of Logic, Vol. I, English edition, أنظر: (٥٢) Abacus press 1977, p. 96 - 97.

وأيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٧.

Plato: Meno (91), Eng. Trans., In "Great Books of the أنظن (٥٣) western world", p. 185.

Dumitriu, Ibid., p. 96.

وأيضا:

وكذلك: ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢١٣.

(٥٤) أنظر كتاب الفيلسوف الانجليزي شيللن:

"Why Protagoras not Plato."

A. E Taylor: Plato - The man and his works, merdian أنظن (٥٥) أنظن Books, New York 1957, p. 236.

وأيضاً: J. Burnet: Greek Philosophy, Macmillan, London 1968, p. 90.

(٥٦) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ٢، الترجمة العربية ص ٦٣.

وأيضا: Dumītriu: Ibid., p. p. 96.

Copleston F., A History of Philosophy Vol. I , part I, Image أنظر: Books. New York 1962, p. 107

وأيضا: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيح، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٨٠.

(٨٨) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، هامش ص ٢١٢.

(٩٥) الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(60) Copleston F.: Ibid., p. 107.

(٦١) الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(٦٢) سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٦٤.

(63) Plato: Meno (91), Eng. Trans. In "Great Books" p. 185.

Matson (Wallce I.): A new History of Philosophy Vol. I, أنظر: (٦٤) انظر: (٦٤) Harcourt Brace Jovanovich Inc., U. S. A. 1987, p. 68.

(٦٥) أنظر: سارتون، تاريخ العلم ج٢، ص ٦٤.

وأيضا: ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢١٤.

Dumitriu: Ibid., p. 96.

(٦٦) نقلا عن:

وأنظر أيضا: الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٣.

ل K. Freeman: The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil وأنظر كذلك: Blackwell, 1946, p. 347.

(67) K. Freeman: Ibid. p. 348.

وأنظر ترجمة د. الأهواني لنفس الشذرة في : فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٦٤.

Gomperz: Ibid. p.450.

(٦٨) انظر:

نقلا عن: الأهواني، ص ٢٦٦.

(69) K. Freeman: Ibid., p. 349.

(70) Ibid., p. 349.

 (١٧) أنظر: أفلاطون : ثياتيتوس: الترجمة العربية للدكتور أميرة حلمى مطر، الهيئة المسرية العامة للكتاب ١٩٧٧م، ص ٤٨ وما بعدها.

وأنظر أيضا: د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٧.

I wh

Mastson, Ibid., p. 68.

(۷۲) أنظر:

وأيضا: ستيس، نفس المرجع السابق، ص٨١.

(٧٣) أنظر: أفلاطون: ثياتيتوس، ص ٤٨، ص ٩٦ – ٩٧ من الترجمة العربية.

Aristotle: Metaphysiscs – B. XI – Ch. 6 (1062 b) 11 – 20, Eng. (V£) Trans. In "Great Books", p. 590.

(۷۷) سيتس، نفس المرجع، ص ۸۱.

(٧٦) نفسه، ص ٨٢.

(۷۷) نفسه.

(٧٨) أفلاطون: ثياتيتوس، للترجمة العربية، ص ١١٠.

(79) Aristotle; Ibid., p. 591.

(٨٠) شذرة ٤ من ترجمة د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٤.

Matson: Ibid., p. 68.

وقارن:

Luce: Ibid., p. 82.

(81) Pierre Maxime Schuhl: Essai Sur La Formation de la pensée Grecque, Paris, Presses Universitaires 1949, p. 368.

نقلا عن: جورج سارتون نفس المرجع السابق، ص ٦٤.

 (٨٢) أفلاطون: "الجمهورية" (٣٣٩)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ١٩٨٠.

(۸۳) نفسه (۲۵۹)، ص۲۱٦.

(٨٤) نفسه.

(٨٥) أنظر: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٧٤.

وأيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٣ -- ١٢٤.

Plato: Protagoras (324 - 325), Eng. Trans. In "Great Books" : أنظر: " (٨٦) of "The Western World", p. 45 - 46.

(۸۷) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٣٤.

Jus De

 (٨٨) أنظر: الكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجاء الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، ص ٤٨ - ٤٩.

(٨٩) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١١٨.

(٩٠) أنظر في ذلك كتاب: ناوتراب: دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية.

نقلا عن هامش ص١١٨ من كتاب ارنست باركر السابق الإشارة إليه.

وأنظر باركر: نفسه، ص ۱۲۰ – ۱۲۱ حيث يجرى على لسانه بعض الخلط بين آراء بروتاجوراس وآراء كل من سقراط وأفلاطون حيث أدى هذا الخلط إلى ضباع الفروق الواضحة بين آراء الأول وآراء الأخيرين!!

(91) Plato: Protagoras (320 - 322), Eng. Trans., p. 44 - 45.

وأنظر أيضا: د. الأهواني نفس المرجع السابق، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

و د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٥ -- ١٢٦.

 (٩٢) أنظر: د. مصطفى النشان فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بروسو والعقد الاجتماعي.

(٩٣) أنظر باركر: نفس المرجع، ص ١١٩.

(۹٤) نفسه، ص ۱۲۰.

وأنضاه

(٩٥) أنظر: د. الأهواني، نفس المرجع، ص ٢٧٣.

Gomperz: Ibid., p. 414.

(٩٦) د. أميرة مطر: نفس المرجع، ص ١٢٦.

(٩٧) أنظر: Kerferd: Ibid., p. 141 – 42.

وأنظر أيضا: ما كتبناه في كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ. قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيح، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٧٧ –

٧٥، حول دور بروتاجوراس في إبداع نظرية التقدم في تفسير التاريخ.

(۹۸) أفلاطون: فايدروس (۲۲۷ أ)، ترجمة د. أميرة حلمي مطن دار المعارف بالقاهرة ۱۹۲۹م، ص ۱-۱.

(٩٩) أنظر: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٦٤ - ٦٥.

(100) Freeman K.: Op. Cit., p. 367.

(101) Ibid., p. 353.

(102) Ibid.

(١٠٢) د. الأهواني، نفس المرجع، ص ١٧٥.

(١٠٤) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

وأيضا: Copleston: Op. cit., p. 113.

وكذلك: د. الأهواني، نفس المرجع، ص ١٧٥.

(١٠٥) أنظر: نفس المرجع السابق.

Freeman K., Op. cit., p. 354.

(۱۰٦) أنظر:

وأيضا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٦٤.

(107) Freeman K., Op. cit., p. 366.

(١٠٨) أنظر سوفاج: بارمنيدس، الترجمة العربية ص ١١٨.

(۱۰۹) نفسه، ص ۱۱۹.

(110) Plato: Meno (70-71), Eng. Trans. In "Great Books", p. 174.

(۱۱۱) أفلاطون: جورجياس (٤٤٨ أ، ب)، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على
 سامى النشان الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ۱۹۷۰م، ص ٣٣- ٣٣.

(١١٢) د. الأهواني، نفس المرجع ص ٢٧٨.

وأيضا: إميل بربيه، نفس المرجع، ص ١٠٨.

(۱۱۲) أنظر أفلاطون: فايدروس (۱۷۸ ج. ۲۷۹ أ. ب)، الترجمة العربية ص ۱۳۱ حيث سندجه أفلاطون ويراه "موهويا بالطبيعة ومتفوقا في الخطابة".

حيت هندخه اقلاطون ويراه موهوبا بالطبيعة ومنفوقا في الحطابة" (١١٤) أنظر: د. الأهواني، نفس الرجم، ص ٢٧٥.

(۱۱۵) نفسه، ص ۲۷۵.

Freeman K., Op. cit., p. 354.

وأنظر أيضاء

(116) Freeman K., Op. cit., p. 354.

J.11 25

(١١٧) أنظر يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

Copleston, Op. cit., p. 113.

وأيضاه

(118) Freeman K., Op. cit., p. 358.

(١١٩) أنظر: النصوص التي بقت من هذا الكتاب في :

Freeman K., The Pre-Socratic Philosophers., p. 359 ff.

وكذلك في : Copleston: Op. cit., p. 113 - 114.

وقارن ترجمتها العربية في: د. الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٧٩ وما بعدها.

(۱۲۰) أنظر: Copleston: Op. cit., p. 113.

(۱۲۱) اعتمدنا في نص هذه البراهين وفي تحليلها على د. الأهواني، ص ۲۷۹ – ۲۸۱. (۱۲۲) يوسف كرم: نفس للرجم، ص ۶۹.

ر ۱۲۳) يشاركنا هذا الرأى: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٨٤.

(۱۱۱) پسارت ده. دري. سيس. مص ، ريخ ،سمبي، د

(١٢٤) د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧.

Freeman K., Op. cit., p. 391 - 392. نظر: (۱۲۵)

وأيضا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق ص ٦٥ - ٦٦.

Lempriere's Classical Dictionary, p. 55.

Freeman K., Ibid., p. 392. انظر: (۱۲۱)

وأيضا: Lempriere's Class. Dict., p. 55.

وكذلك: د. الأهواني : نفس المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(١٢٧) أنظر: المصادر الثلاثة السابقة.

(۱۲۸) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٦.

وأيضا: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(129) Freeman K.: Op. cit., p. 393.

(130) Ibid., p. 394.

اوكسيربخوس: هى مكان بالقرب من الفيوم، عثر فيه علماء الآثار على أوراق بردى فيها بعض النصوص من كتب يونانية تختص بالأدب والشعر والعلم والغلسفة. ومن المعروف أن جاليات يونانية كانت تعيش بمصر وتحتفظ بلغتها وآدابها وحضارتها.

5(1V2/2

[أنظرهامش ص ٢٩١ من كتاب الأهواني فجر الفلسفة اليونانية].

(131) Ibid., p. 394.

(١٣٢) أنظر: جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٣١٣ وما بعدها.

(۱۳۳) سنعتمد في نقل نصوص أنطيفون من كتابه "عن الجقيقة" على ترجمة بد الأهواني: في نفس المرجع السابق ص ۲۹۳ – ۲۹۶ لما نشره باركر مقارنا بما نشرته فريمان.

وكذلك على الترجمة العربية للويس اسكندر لكتاب باركر: النظرية السياسية عند البونان، ص ١٥٤ ــ ١٩٨.

(١٣٤) أنظر: د. مصطفى النشان الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث نشر فى الكتاب السنوى الثانى للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية باشراف د. أحمد عتمان، القاهرة ١٩٩٥م.

(١٢٥) أنظر: جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٣٢٦ وما بعدها.

وكذلك: جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، الرتجمة العربية، ص ٢٦١ – ٢٦٢.

(۱۳۲) ارنست بارکر: نفس المرجع السابق، ص ۱۲۸.

(۱۲۷) نفسه، ص ۱۲۹.

(۱۲۸) نفسه، ص۱۲۸.

(۱۲۹) د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.

(١٤٠) أنطيفون: عن الوفاق، الترجمة العربية لشذراته الموجودة في كتاب د. الأهوائي السابق الإشارة إليه، ص ٢٩٧، شذرة (٨٤).

(۱٤۱) نفسه (شذرة ٤٩).

(۱٤۲) نفسه.

(۱٤٣) نفسه

Plato: Protagoras (341), Eng. Trans. In "Great Books of the انظر: (١٤٤)

Western World", p. 54. Freeman K. Op. cit., p. 373.

(٥٤٨) أنظر:

440 711 070

(146) Ibid, p. 370.

Copleston: Op. cit., p. 112.

. 112. أنظن (١٤٧)

وأيضا: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٤.

(148) Freeman K.: Op. cit., p. 370.

(۱٤٩) أنظر: Lempriere's Classical Dictionary, p. 520.

وأيضا: د. الأهواني: نفس المرجع، ص ٢٠٤.

A. E. Taylor: Plato - the man and his work, Meridian (۱۰۵۱) انظر Books, New York 1957, p. 236.

(۱۵۱) أنظر: Freeman K. Op. cit., p. 370.

(152) Ibid., p. 370 - 371.

(153) Ibid., p. 371.

(154) Ibid., p.372 - 373.

(١٥٥) نقلا عن د. الأهواني: نفس المرجع، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

وأنظر أيضا: إميل برييه: نفس المرجع السابق، هامش ص ١٠٩.

(156) Freeman K. Op. cit., p. 373 – 374.

(157) Ibid., p. 374.

(158) Ibid.

(١٥٩) انظر ما كتبناه عن اخناتون ١ الملك الفيلسوف في: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، سبق الإشارة إليه، ص ٤٩ من الطبعة الأولى.

وراجع كذلك: بحثنا عن "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القدسة، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، "مجلد ٥٥"، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٩٥م.

 (١٦٠) هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٥٨م، ص٥٠٠.

(١٦١) نفسه، هامش (٣) بنفس الصفحة.

(162) Freeman K.: Op. cit., p. 381.

(۱۹۳) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢١٦.

(164) Freeman K. Op.: cit., p. 381.

(١٦٥) أنظر: يه الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٠.

Copleston F.: Op. cit., p. 113.

وأبضا:

Lemp, Dictionary, p. 284.

،كذلك:

(166) Plato: Hippias Major, (281).

.

نقلا عن: د. محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤، ص٠٠. . (167) Plato: Op. cit., (282).

نقلا عن: نفس المرجع ونفس الصفحة.

Freeman K.: Op. cit., p. 383.

(١٦٨) أنظر:

وأيضا: يه الأهواني، نفس المرجع، ص ٣٠٠ ــ ٣٠٠.

Freeman K.: Op. cit., p. 383, p p. 385-388. (۱٦٩)

(۱۷۰) أنظر:

Ibid., p. 385. (171) Ibid., p. 385.

71) 101a., p. 383. Ibid., p. 383.

(١٧٢) أنظر:

وأيضا: به الأهواني، نفس المرجع، ص ٣٠١.

(١٧٣) نقلاً عن: د. الفندي، نفس المرجع السابق، ص ٥٩ – ٣٠.

(174) Plato: Protagoras (315), Eng. Ttrans., p. 41.

(١٧٥) أنظر: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٢٠١.

(176) Plato: Protagoras (337), Eng. Ttrans., p. 53.

(١٧٧) أنظر ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٢.

(۱۷۸) أنظر: نفسه، ص ۱۲۱ – ۱۲۲.



سقسراط

مقدمة: مكانة سقراط الفلسفية. الفصل الأول: حياة سقراط.

الفصل الثَّاني: منهجه والجانب النقدي من فلسفته.

الفصل الثالث: الجانب الايجابي من فلسفته.

خاتمة: التاثير السقراطي في تاريخ الفلسفة.



مقدمة مكانة سقراط الفلسفية

هانحن نصل فى دراستنا لتطور الفلسفة اليونانية إلى سقراط Socrates نلك الفيلسوف الذى احتل مكانة فريدة فى تاريخ الفكر العالى كأول الفلاسفة الكبار فى الفلسفة اليونانية دون أن يكتب حرفا واحدا فى الفلسفة ولا فى غيرها!

إن من أعجب طرائف التاريخ الفلسفى أن هذا الفيلسوف الذى اختار بإرادته حياة ببلؤها النقاش والتحاور الشفاهى ولم يكتب شئيا من ذلك، هذا الفيلسوف شاء قدره أن يكون أول من تصلنا إلينا حياته وأفكاره كاملة عبر كتابات الفلاسفة والمؤرخين من تلاميذه ومحبيه لدرجة أن الصعوبة المقيقية التى تواجه من يؤرخ له هى: كيف بهيزبين الحقيقى والزائف فيما قيل أو كتب عنه؟!

ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: كيف احتل سقراط هذه المكانة الفريدة، وكيف بلغت شهرته حدا جعل اسمه يتردد بين الناس العاديين في كل العصور، بل وكيف بلغت هذه الشهرة حدا تفوق به سقراط على بعض مشاهير وعظماء كل تلك العصور؟!

إن تلك المكانة الفريدة لسقراط لم تأت مصادفة، بل كانت نتيجة أسباب موضوعية وتاريخية عديدة لعل أهمها ما يلى:-

أولاً: أن سقراط كان من أواثل الفلاسفة الذين عاشوا أفكارهم، فارتبط لديه القول بالفعل ارتباطا وثيقا جعل حياته الأخلاقية والسياسية مضرب الأمثال بين معاصريه ومثالا يحتَّني لكل محب للفضيلة والعدالة والتقوى في أي زمان وفي كل مكان.

وهاكم بعض شهادات تلاميذه ومعاصريه ممن خلدوه فيما كتبوا عنه، فأكسبهم هو أيضا بما كتبوا عنه الحياة الدائمة والخلود!

لقد كتب أفلاطون فى نهاية محاورة "فيدون Phaedo" التى وصف فيها اللحظات الأخيرة من حياة سقراط، كتب يقول:

"هكذا يا اشكراتس كانت نهاية صديقنا الذي أدعوه بحق أحكم من عرفت من الناس وأوسعهم عدلا وأكثرهم فضلا" ^(١) أما كسينوفون فدق كتب في مذكراته Memorabilia يقول:

"إن كل من يعرف من أي شط من الرجال كان سقراط، وكل من ينشد الفضيلة مازال حتى اليوم يحزن لفقده أكثر من أي امرئ آخر لأنه أكبر عون في البحث عن الفضيلة ... أما أنا فقد وصفته بما كان: تقيا بحيث لم يصنع شيئا إلا بعشورة الآلهة، وعادلا بحيث لم ينزل أي أنى مهما صغر بأي إنسان، ضابطا لنفسه بحيث لم يخطئ قط في التعييز بين الأفضل والأسوأ ولم يحتج إلى مشير، بل كان يعتمد على نفسه في معرفتهما، حانقا في شرح هذه الأشياء وتحديدها وامتحان الآخرين واتناعهم بخطئهم وحثهم على اقتباس الفضيلة والرفق. وهكذا كان عندي مثالا للبجل العادل والسعيد حقاء (٢).

ولنتذكر هاتان الشهادتان جيدا فهما سيساعداننا كثيرا فى فهم شخصية سقراط وسلوكه الطابق لأفكاره.

ثانياً: أن سقراط كان فيما نعلم أول شهداء الفلسفة وأول من دفع حياته شنا لالتزامه بأفكاره وإصراره على مواصلة رسالته الإصلاحية مهما كان الثمن ومهما كانت النتائم!!

والقارئ لمحاورة : "الدفاع" يدرك شاما مدى صلابة سقراط فى مواجهة ما وجه إليه من تهم، ويدرك أنه كان بإمكانه أن يحظى بالبراءة بسهولة لولا إصراره على موقفه ورفضه استعطاف المحكمة واستجداء شفقتها بالبكاء أو باصطحاب الأملفال والزرجة.. الخ كما كان يفعل آنذاك كل من يوجه إليه تهمة تعرض حياته للخطر^(۲).

إذن لقد واجه سقراط الموت بشجاعة نادرا ما نجدها إلا لدى كبار المسلمين والأنبياء فى التاريخ. وثلك الشجاعة فى مواجهة الموت هى ما خفر فى أذهان وقلوب المعاصرين له فكان ذلك دافعا لهم ليخلدوا ذكراه ويخلدوا أفكاره.

إن مكانة سقراط الفلسفية فى تاريخ الفكر الإنسانى إذن لم تكتسب مما قال أومما كتب؛ فهو حينما قال لم يكن يعلم أن غيره سيخلد ما يقول!، وحينما كتب عنه الآخرون لم يكتبو! إلا بدافح شريف وعاطفة جياشة لتخليد هذا النموذج الفذ الذى لم يكونوا قد عرفوا مثيلاله من قبل!

إن مكانته فى تاريخ الفكر الإنسانى قد خطها بحياة خصبة مليئة بالمواقف الصلبة، الشريفة، الكريمة التى تنشد العدالة لكل الناس، ولا ترضى إلا أن يعم الخير على الجميع. وكم كانت أحداث حياته خصبة ومليئة بالأحداث، وكما كانت حياته، كانت نهايتها درامية ومليئة بالأحداث المفعمة بكل معانى القوة والاياء!

وأطننا الآن نشتاق لمعرفة حياة سقراط، والأسباب التى أدت إلى محاكمته وقتله. ففيها كان سر حيوية شخصيته وفكره، ومنها اكتسب تلك الكانة الفريدة الخالدة!

الغصل الأول

حياة سقراط

أولاً: الملامح العامة لشخصيته:

قد يدهش الكثيرون حينما نقول أن شخصية سقراط وهو بهذه الكانة مختلف حولها لدرجة أن البعض يشكك في وجوده، ويعتبرونه شخصية روائية خيالية قد تكون من صنع أفلاطون وكسينوفون (أ)، ولدرجة أن مؤرخين آخرين كبرنت J.Burnet قطرفوا في الانجاه المعاكس فقالوا أن كل ما كتبه أفلاطون على لسان سقراط إضاكان حقيقيا، وأن كل ما فعله أفلاطون أنه كان مؤرخا كما كان فنانا، وأنه في كل محاوراته كان مجرد راوية يروى آراء أستاذه، وأم يكن - كما هو معروف وشائع مستخدم اسمه كشخصية روائية أو كستار يختفي خلفه (أ)!

وليس هذا هو الخلاف الوحيد الحاد بين المؤرخين على شخصية سقراط، بل أن شة خلافا آخر أوحت به أوصافه التى ذكرها المؤرخون والروائيون أو التى استقوها من صورته التى نحتها المثالون اليونانيون؛ فالمظهر الشخصى له ـ حسب هذه الروايات ـ شنيع منفن فهو قصير القامة، قبيع المنظن أصلع الرأس، أنفه عريض أفطس ملتوى إلى أعلى، وشفتيه غليظتين، ولحيته كنة، وهو حينما بهشى يبدو كأنه يعدو على نحو غريب، وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى، وملابسه قدية رثة، وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية، يفضل أن يعشى حافيا على أن يلبس حذاءً أو خفالاً.

وهذا المظهر الجسدى لسقراط هو ما جعل البعض يقول أنه لا بِكن أن يكون شوذجا صادقا للوجه اليونانى ورجحت إحدى الروايات الرواية التى تقول أنه ابن أحد الأرقاء (⁽⁷⁾، بل قيل مؤخرا أنه من أصل افريقي ^(٨).

أما الغالبية الغالبة من المُؤرخين فيرُكدون حقيقة إنه كان أثينيا وأنه كان ثانى من انجه من الأثينيين إلى الفلسفة بعد اركيلاوس^(١).

وفيما يتعلق بالمظهر الخارجي والبنيان الجسماني لسقراط والقول بأصوله الافريقية فقد يكون أمرا مقبولا عند البعض خاصة أولئك الذين يؤكدون بناءً على دراسات لغوية وأثارية الأصل الإفريقي للسكان الذين انتشروا منذ الألف التاسع قبل الميلاد واستقروا في أنحاء افريقيا وآسيا. وقد استند هؤلاء على قول هيرودوت "إن المصريين. قد وصلوا إلى البلوبيونيز وفرضوا سيادتهم على ذلك الإقليم"(١٠٠). وأن كان الكثيرون يشككون في صحة هذا القول وتلك الاستنتاجات(١٠٠).

ويالطبع فإننا لا نستطيع حسم أى شئ بهذا الشأن لعدم الاختصاص، ومع ذلك فريما سكننا تأكيد أن سقراط لم يكن ابنا لأحد الأرقاء، وأنه كان مواطني من مواطني أثينا الأحرار حيث أكدت كل الروايات أنه عمل جنديا في فرق المشأة الأثينية الثقيلة وأنه اكتسب شهرة فائقة في الجندية أثناء ما عرف بالحرب البلويونيزية؛ لقد حارب في بوتيديا Potidaeu عام ٢٣٤ ق. م وأنقذ حياة الشاب القبيادس وسلاحه، وفي دينوم Delium عام ٢٤٤ ق.م وكان أخر من تقهقر من الأثينيين، وفي أمفيوليس أمام الأسبرطيين عام ٢٤٢ ق.م. وكم قبل عن صبره وشجاعته في هذه الحروب، وأنه فاق كل أقرائه في قوة احتماله وشجاعته. والمعروف أن المشاركة في الجندية كانت واجبا لا يضطلع به في أثينا إلا المواطنون الأحرار، هذا فضلا عن أن سقراط كان قد وربيا عن أبيه بيتا في أثينا، كما كان عنده قدرا وفيرا من المال أعطاه لصديقه وتلميذه الريطون ليستثمره له (١٢).

ولكل ذلك، فإنه حتى لو سلمنا بأصول افريقية لأسرة سقراط، فما لا شك فيه أنه كان من مواليد أثبنا ومن مواطنيها الأحرار كما تؤكد مصادرنا الأساسية عن سقراط.

ثانياً: مصادر معرفة حياته وفكره:

إن مصادرنا الأساسية عن حياة سقراط هي:

- (١) محاورات أفلاطون الأولى: وهى تلك التى عرفت بالمحاورات السقراطية وهى المحاورات التى كتبها أفلاطون فى صدر شبابه وعقب وفاة سقراط مباشرة.
- (۲) مذكرات كسينوفون، وإن كان هناك خلاف حول مدى أهميتها إذ يشكك فيها بيرنت باعتبارها ذكريات مؤرخ لا ترقى لأن تكون مصدرا موثوقا به بالنسبة لفيلسوف.. ويرى الاعتماد فقط على محاورات أفلاطون فى هذا الصدد.
- (٣) مؤلفات أرسطو، إذ يعتبرها البعض مصدرا مهما لمعرفة بعض أفكار سقراط والتمييز بينها ويين أفكار أفلاطون(١٣).
- (3) مسرحية "السُحب" لاريستوفانAristophanes.مبث يعتبرها البعض مصدرا ينبغى أن يوضع فى الاعتبار حين الحديث عن أحداث حياة سقراط الأولى وشخصيته (١١٠). والحقيقة أن المصدرين الأول والثانى هما فى اعتقادنا أهم المصادر

J. 100

الموثوق بها عن حياة سقراط وفاسفته وخاصة حينما يتفق المصدر الثانى مع المصدر الأولى في رواية أي حدث من أحداث حياة سقراطا. وإن كان من المهم أيضا الاستناد إلى رواية أرسطو في مؤلفاته حينما لا نستطيع حسم أي قضية من القضايا التي تحدث المؤرخون عنها حول سقراط. فأرسطو يعتبر من أفضل من أرخوا للفلسفة اليونانية السابقة عليه. أما مسرحية "السحب TheClouds" لارستوفان، فهي في اعتقادنا مجرد رواية هزلية سخرت من سقراط وأتباعه وقد احتج عليها سقراط بنفسه ورفض تصويرها له ونلك في ثنايا دفاعه عن نفسه أمام المحكمة الأثينية (١٠٠). ولذلك فهي ليست المصدر الذي يعول عليه في رواية أي شيء محدد عن سقراط!

لقد اتفقت المصادر السابق الإشارة إليها وغيرها على أن سقراط موامان اثينى ولد عام 20 ق.م لأسرة أثينية متوسطة الحال؛ فقد ولد لأب يدعى سوفر ونسيكوس Sophroniscus ويعمل نحاتا، وإن كان شة رواية أخرى تقول أنه كان يعمل في قطع الأحجار (17) وبالطبع فقد يكون بين الروايتين صلة، فقطع الأحجار ربما كان شهيدا لاخضاعها ليد الفنان النحات! وعلى كل حال فقد كان النحات الأثيني يعتبر صانعا شأنه شأن البناء وصانع الأواني(10). أما والدته فقد كانت تدعى فايناريت Mid - Wife

ولسنا نعلم الكثير عن أصل والدى سقراط، وإن كان أفلاطون قد حدثنا فى
"لاخيس Laches" أن سوفرونسيكوس والده كانت تربطه صلة ود وثبقة بأسرة
ارستيدس Aristides التى كانت تقمل نفس قريته. وهذه إشارة إلى أنه كان فيما
يبدو من ذوى الشأن فى قريته، وهو يعنى أيضا أنه كان شديد الحرص على أن يتيح
لولده سقراط التعليم الأولى السائد يومئذ فى التربية والرياضة والموسيقى. أما والدته
فيدل اسمها على أنها فيما يقول تيلر A.E.Taylor من أصل عريق ومن أسرة عريقة،
وهو يشكك فى أنها كانت تعمل مثلما قال أفلاطون فى "ثياتيتوس" قابلة محترفة لأنه
لم تكن هذه المهنة قد عرفت بعد (١٨).

وعلى أي حال، يبدو أن أبويه أخرجاه من المدرسة وهو لا يزال في حوالي الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة، وريما كان ذلك لضيق ذات البد. وتخبرنا كوراميس أن سقراط لم يأسف لذلك إذ سيبقى معه حتى نهاية حياته بعض ما تعلم في المدرسة (^{۱۱)}، لقد كان لسان حال سقراط يقول إن ما تعلمته من المدرسة يكفيني ولن أنساه، أما ما سأتعلمه مِنَ أَهَالَ مدينتي فهو الأهم! وقد ألم أفلاطون إلى ولع سقراط بالعلم حينما روى قوله عن نفسه في "فايدروس" إنى أحب العلم، لكن الريف والأشجار لا تعلمني شيئا، أما رجال مدينتي فهم الذين يعلمونني ((٢٠)

ولكن يبدو أن ظن سقراط في أنه سيتعلم من رجال مدينته قد خاب؛ حيث بدأ
تعلمه من أهالي مدينته بمحاولة الاستفادة من مهنة والده وتعلمها لكن فيها يبدو قد
فشل في ذلك فلم يكن يمتلك مهارات أن يصبح نحاتا ماهرا كوالده، لقد قضى مدة في
تأمل عمل والده ومساعدته لكنه كان دائم التساؤل حول: كيف حذق والده فن الضرب
بالطرقة! وكيف يحسن استخدام الآلات ليخرج رأس الأسد مثلا من داخل الحجر؟!
وقد سأل سقراط والده ذات يوم: كيف عرفت الطريقة التي تضع بها أزميلك وإلى أي
عمق تضربه حتى بخرج ذلك الأسد من قلب الحجر بهذا الجمال؟!

فما كان من والده إلا أن إجابة قائلا: "عليك بادئ ذى بدء أن ترى الأسد كامنا فى الهجر، وتحس كأنه رابض هناك نحت السطح، وعليك أن تطلق سراحه، وكلما أحسنت رؤية الأسد أحسنت معرفة أين وإلى أى عمق تشق الهجر، والعماد بعد ذلك بطبيعة الحال على التمرين والتدريب (٣٠٠).

ولا شك أن سقراط قد أنعم الفكر في كلمات والده، حيث ذكرته هذه الكلمات بحديث حدثته به أمه ذات مرة حينما كان يسألها عن سر مهارتها وشهرتها بين جاراتها في توليد الحبالي من السيدات؟، لقد أجابته آنذاك "إنني في الواقع لا أفعل شيئا. وإضا أكتفى بأن أعين الطفل على الانطلاق"(٢٣).

ويبدو أن سقراط قد دهش لتشابه الإجابتين، ولا شك إنه قد اخترنهما في عقله، وانتفع بتأملاته فيهما فيما بعد في حياته العملية؛ فقد تعلم من ذلك دون شك أن السؤال الصحيح قد يولد إجابات صحيحة، وأن المهم ليس في الإجابة بقدر ما يكون في السؤال, إن إخراج الأسد من مكمنه في الحجر لم يكن ليكون لولا إجابة تصوره رابضاً بداخله، ولولا إجابة استخدام الوسائل لاخراجه!! وهكذا الحال في الفكرا فقد كانت مهارة سقراط التي اشتهر بها فيما بعد هي فن السؤال! ذلك السؤال الذي من شأنه أن يولد العقول أفكارها سواء كانت حقيقية أم زائفة، وكثيرا ما قال سقراط أنه قد استفاد في هذا من مهنة والدته، فمهارته في توليد الرجال أفكارهم مكتسبة من مهارة والدته في توليد النساء الأطفال (٣٠)!! ويالطبع لم يكتشف سقراط مهارته الفكرية تلك إلا بعد أن عرك المجتمع الأثينى
وتبحر فيه. إذ أنه لما فضل في تعلم فن النحت والمهارة فيه، خرج إلى الشارع الأثيني
ليمارس هوايته في التعلم من أهالى المدينة عن طريق الاستماع إليهم والتوجه إليهم
بالسؤال. وكان من المشهور عن الأثينيين أنهم هواة حديث!! كانوا يتحدثون في كل
شئ وعن أي موضوع، وفي كل وقت وفي أي مكان. لقد كانوا يتحدثون في السوق
صباحا وفي الملعب بعد الظهر، وفي حفلات العشاء والتوادي مساءا، وكان كل منهم
يتحدث بما يدور في ذهنه وحسب هوايته. وقد أصغى سقراما - فيما تقول كوراميسإلى هذه الأحاديث كثيرا. أصغى وفكر فيما كان يقال وكثيرا ما حاول أن يوفق بين هذه
الأحاديث في ذهنه، لكنه اكتشفت أن كثيرا من الكلام الذي قيل كان يتعلق
بموضوعات لم يعرف عنها المتكلمون فيها شيئا ولم يكن لديهم العلم الكافي بحقيقة ما
يتحدثون حوله!! وكان الكثيرون منهم يتناقضون في كلامهم دون أن يدركوا هنا
التناقض، وكان كثيرا ما يأسف لأنهم لم يكونوا يفكرون في أمورهم وفيما يتحدثون عنه
تفكيرا كاملا (13)!

وفى لحظة زمانية معينة كان لابد لسقراط أن يتامل حاله وهو يحضر مثل هذه المناقشات ويستمع إلى تلك الأحاديث التى كانت تحمل فى طياتها علما زائفا يدعيه أناس لا يعرفون شيئا عن حقيقة ما يتحدثون فيه! إن كلا منهم يدعى المعرفة ومن ثم يتحدث حديث الوائق بينما الواقع أنه لا يعرف شيئا!!

لقد تحير سقراط كثيرا، وتساءل: أبمكن حقا أن يكون كل هؤلاء الناس علماء وأن يكون هو وحده الذي يطلب العلم ويتساءل حول الحقيقة في كل ما يستمع إليه من حوارات ومناقشات تدور بين الأثينيين صباح ـ مساء؟!

والطريف أن صديقا لسقراط يدعى خيريفون Chaerphon قد شغله الموضوع وكان معجبا بحكمة سقراط عارفا بغضله، فذهب إلى معبد دلفى Delphi وسأل كاهنته: إن كان هناك من هو أحكم من سقراط؟! فأجابته بيثيان Pythian: أنه لا يوجد من بين الرجال من هو أحكم منه!!

ويالطبع فقد كانت هذه النبوءة من الكاهنة تعنى أن هذا هو رأى الإله فى سقراط. وما أن سمع سقراط بهذه النبوءة حتى ازدادت دهشته وحيرته وتحير فى تفسيرها؛ وقد عبر عن هذه الحيرة فى ثنايا دفاعه عن نفسه أمام المحكمة الأثينية حيث قال "ماذا يعنى الإله بهذا؟ إنه لغزلم أفهم معذاه؛ فأنا أعلم أن ليس لدىً من الحكمة

كثير ولا قليل، فماذا عساه يقصد بقرله إننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فإنه إله ويستحيل أن يكذب لأن الكذب لا يستقيم مع طبيعته. ففكرت وأمعنت التفكير حتى انتهيت آخر الأمر إلى طريقة أحقق بها القول. اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم منى؛ فإن صادفته ذهبت إلى الإله لأرد عليه ما زعم وأقول له: هاك رجلا أكثر منى حكمة، وقد زعمت أننى أحكم الناس! ((٧٠).

إذن لقد شكلت هذه النبوة وقصتها ومحاولة التحقق من صحتها نقطة تحول كبرى في حياة سقراط وتطوره الفكري، إذ ستحوله من رجل عادى يحاول التماس العلم والحكمة لدى الناس، إلى صاحب رسالة فكرية كبرى ألقتها على عاتقة تلك النبوءة التي صدقها سقراط شاما وعمل على تحقيقها بأقصى طاقته.

وهاهو يكمل حديثه السابق في محاورة "الدفاع" موضحا لنا كيف حاول في البداية التحقق من صحة النبوءة، وماذا كانت نتيجة تلك المحاولة؛

"لهذا قصدت إلى رجل من رجال السياسة ممن عرفوا بالحكمة وامتحتكه فانتهبت إلى النتيجة التالية: لم أكد أبدأ معه الحديث حتى قرت في نفسي عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة؛ وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه في حكمته، وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين، فحاوات أن أقنعه بأنه وإن يكن قد ظن في نفسه الحكمة إلا أنه ليس بالحكيم الحق فأدى به نلك إلى الغضب منى، وشاطره في غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث! فغادرته قائلا في نفسى: إنى وإن كنت أعلم أن كلينا لا يدرى شيئا عن الخيروالجمال، فإنني أفضل منه حالا؛ لأنه يدعى العلم وهو لا يعلم شيئا، وأما أنا فلا أدرى ولا أزعم أنني أدرى، ولعلى بهذا أفضله قليلا ثم قصدت إلى آخر وكان أعرض من سابقة دعوى في الفلسفة فانتهبت معه إلى نفس النتيجة، وعاداني هو الآخر وأيده في موقفه عدد كبير (٢٦).

وهكذا أدرك سقراط ومن خلال مناقشاته تلك مع بعض مدعي الحكمة والعلم رسالته الفكرية، وعرف أن الممة التى كلفته بها الآلهة هى محاورة أدعياء الحكمة وكشف زيفهم واحدا بعد الآخر. وبالطبع فإن سقراط لم يقتصر فى محاوراته لأولئك المدعين على المتخصصين فى السياسة والفلسفة، بل وكما قال هو نفسه فى محاورة "الدفاع" وسع من دائرة من يحاورهم فذهب إلى الشعراء والصناع وغيرهم ممن اشتهروا بالمهارة فى تخصصاتهم واكتشف من خلال محاورتهم أنهم "غير أكفاء فى صناعتهم" وأنهم غير ملمرن بضروب المعرفة اللازمة فى تخصصاتهم ^(٧٧)!

ولا شك أن هذه المناقشات الصاحبة التى كان يجريها سقراط فى كل مكان قد حركت ضده الكثير من الناس الذين أضمروا له العداوة والحقد، فى الوقت الذى التف حوله الكثير من الشباب الآثيني المتعطش للمعرفة وخاصة أولئك الشباب الأثرياء الذين لم تضنيهم شواغل الحياة، والذين تفرغوا لحياة التأمل والمعرفة.

وقد شهد هؤلاء الشباب في تلك المناقشات كيف كان سقراط ينزل الهزيهة بالذعين ويكشف زيف ادعاءاتهم! ولم يكتف هؤلاء الشباب بالمشاهدة وانما انطلق بعضهم يقلد سقراط في مناقشة أدعياء الحكمة ليكتشفوا بأنفسهم أن هؤلاء المدعين لا يعلمون حقيقة ما يتحدثون عنه (٢٨)!

ولنا أن نتصور ما أحدثته هذه المناقشات الجريئة الصاخبة فى أثينا من بلبلة فكرية كان على سقراط حتما أن يتحمل نتائجها! فقد كشف عن جهل أدعياء الحكمة وهم مشاهير أثينا فى مختلف المن والتخصصات. ومن ثم فقد اكتسب عداوة كل هؤلاء وكل أنصارهم! وإذا أضفنا إلى ذلك ما قام به الشباب الأثرياء من تقليد لسقراط فى مهمته لأدركنا سر اتهام سقراط بعد ذلك بأنه قد أفسد الشباب!

ولم تكن حياة سقراط حافلة ببثل تلك المناقشات فقط، بل لقد كان مواطئا صالحا يشارك في كل النشاطات في المدينة، فقد قلنا من قبل أنه قد اشترك في العديد من الحروب التي خاصتها مدينته أثينا ضد أعدائها وكان في تلك الحروب مثلا أعلى للشجاعة والإقدام. كما أنه حينما بلغ الخامسة والستين أصبح عضوا في المجلس الأثيني. كما أصبح عضوا في لجنة المجلس التي تولت رئاسة الجمعية يوم أن حكمت بالإعدام بعد تصويت واحد على تمنعة أو في رواية أخرى على عشرة من قواد الأسطول الأثيني دفعة واحدة لأنهم قد أهملوا في انقاذ الغرقي من الجنود في موقعة الجبنوسلي Arginosae البحرية عام 5-3 ق.م.

ولما كان هذا الحكم بإعدام هؤلاء القواد جملة يتنافى مع الدستور الأثينى ويخالف قاعدة من قواعده فإن سقراط من بين كل أعضاء اللجنة وفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستورى على الجمعية! وأن أخذنا بالرواية الأخرى التى تقول أن سقراط لم يكن فقط عضوا باللجنة الرئاسية للمجلس، بل كان رئيسا للجنة فى ذلك اليوم ويالتبعية كان رئيسا للجمعية الشعبية، فإن معنى ذلك أن سقراط كان هو المكلف شخصيا بأخذ الأصوات. ومن ثم فقد أخذ على عاتقه شخصيا مسئولية رفض هذا الإجراء (^{۲۲)}!

ويعد عام واحد من هذا الحادث الذي أثبت مدى صلابة سقراط في تطبيق نص القانون واحترامه له، والذي كان سببا في أن اكتسب سقراط المزيد من الأعداء ازاء ذلك الموقف الرافض للرغبة الشعبية العارمة بمحاكمة هؤلاء القواد الذين اعتبروا مسئولين مسئولية مباشرة عن غرق الكثيرين من الجنود الأثينيين!

أقول بعد عام واحد من ذلك الموقف، وفي ظل حكومة الطغاة الثلاثين الذين كانوا يعارسون حكما إرهابيا في أثينا صدرك أمر مع أربعة من المواطنين بأن يعتقلوا مواطنا يدعى ليون السلام،Leon The Salaminian الذي كانت الحكومة قد أهدرت دمه تمهيدا لإعدامه. ولكن سقراط وفض هذه المرة أيضا أن ينفذ هذا الأمر لأنه اعتبره غير قانوني مع ما في ذلك الرفض من تهديد لحياته في ظل هذه الحكومة المستبدة إلكنه نجا من ذلك المصيرا لمؤلم لأن الحكومة ذاتها قد سقطت بعد قليل من تلك الواقعة (⁷⁷)

ومن هذه المواقف التى رواها سقراط بنفسه وحضرها وأكدها شهودها من الأثينيين قبل وأثناء محاكمته يتضح لنا أن حياة سقراط كمواطن أثيني قد شيزت بخاصيتين؛ الثبات في أداء واجبة المدنى، والإصرار على رفض تخطى حدود القانون مهما كانت النتائج التى يمكن أن تترقب على ذلك وتعرض حياته ذاتها للخطرا

ولم يكن ممكنا أن يستمر تحدى سقراط للآنينيين سواء فى عصر الديمقراطية أوفى عصر الطغيان، ولم يكن ممكنا أن يظل سقراط يواصل رسالته التنويرية فى كشف زيف علم المدين دون أن يتآمر عليه جميع التضررين! لقد أضمر الجميع التخلص من سقراط لما سببه لهم من متاعب!. ولما كان العصر عصر الديمقراطية فقد فضلوا أن يقضى عليه من خلالها؛ أى أن يتم القضاء عليه من خلال محاكمة تبدو قانونية وعادلة فى ظاهرها، وان كان باطنها بضمر له الموت المحقق!!

رابعاً: محاكمته وإعدامه:

وهانحن نصل إلى أهم أحداث حياة سقراط على الاطلاق، حادثة محاكمته وهو في سن السبعين!. تلك المحاكمة التي روى أفلاطون تفاصيلها في محاورة "الدفام". وقد بدأت هذه المحاكمة حينما وجه بعض المدعين رسالة إلى القضاء الأثينى. وتزعم المُدعون ميليتوسMeletus ممثلا لجماعة الشعراء، وأنيتوس Anytus ممثلا للسياسيين والصناع، وليقون Lycon ممثلا للخطباء.

لقد اتهم هؤلاء في الدعوى التي قدموها للقضاء الأثيني، اتهموا سقراط بتهم عديدة كان أهمها ثلاثة تهم هي:

- (١) أنه يبحث في الأمور الطبيعية على نحو وضيع.
 - (٢) أنه مفسد للشياب.
- (٣) أنه كافر بالآلهة القومية، وأن له معبوباته الخاصة التي اصطنعها لنفسه.

ووقف سقراط أمام هيئة المحكمة ليدافع عن نفسه ويرد على هذه القهم؛ أما بالنسبة للتهمة الأولى التى تتعلق أنه قد أساء صنعا حينما وجه بصره إلى السماء متأملا فيما تحتوى، ويحث فيما تحت الثرى، وألبس الباطل ثياب الحق؛ فقد ذكرهم سقراط بأنها مسألة قديمة قدم الملهاة التى ألفها ارستوفان ـ يقصد مسرحية السحب ـ وصوره فيها يسير في الهواء ويلغو في موضوعات غريبة، وأكد للجميع أنه لم يكن من طلاب الفلسفة الطبيعية في حياته. وقد لخص دفاعه بالنسبة لهذه التهمة قائلا ألها الأثينيون، الحق الصريح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب". وقد طالب بأن يسألوا الحضور وجيرانهم ومن سمعوا أحاديثه حتى يتأكدوا من صدق قوله (١١).

أما عن القهمة الثانية التى تتعلق بإفساده للشباب، فقد روى كما أشرنا فيما سبق قصة التفاف الشباب الأثينى حوله مؤكدا أنه لم يفعل مع هؤلاء الشباب شيئا، وأنهم هم الذين التفوا حوله ليروا كيف كان يكشف ادعاء الدّعين وزيف المزيفين ويبين جهلهم!

وعلى نلك، فقد ناقش ميليتوس فى هذا الاتهام الظالم، ووجه إليه أسئلة محرجة عن من هو المصلح؟ ومن خلال إجاباته أوضح أمام هيئة المحكمة "أن الرجل الصالح يقدم الخير لجيرانه، وأن الفاسد يقدم لهم الشر"، وكشف بطريقته المعهوده البارعة فى الحوار أنه إذا كان ثبة مصلح وشة مفسد، فإن المصلح دائما يكون رجلا واحدا بينما يكون المفسدون هم الكثرة! (٢٣).

أما بخصوص التهمة الثالثة، فقد سخر سقراط منها ووجه اللوم إلى ميليتوس لاتهامه بها قائلا: إن الملحد غاية الإلحاد الذي قال بأن الشمس قطعة من الحجر وأن القمر مصنوع من تراب هو انكساجوراس وليس أنا! وذكر الأثينيين بما رواه في مقدمة دفاعه عن نفسه عن تلك الرسالة الإلهية التي تلقاها من كاهنة معبد دلفي وآمن بها وعمل بمقتضاها طوال حياته السابقة. وأوضح لتهميه ولجميع الحاضرين أنه من المستحيل على رجل اعتقد طوال حياته "في أشياء إلهية هي فوق مسوى البشر، أن لا يؤمن في نفس الوقت بأن هناك آلهة وأشباه آلهة (٢٣).

لقد كان هذا الدفاع من سقراط كفيلا فى الأحوال العادية بأن يخرجه من ساحة المحكمة بريئا، لكن سقراط كان يعتقد فى قرارة نفسه أنه سيهلك لأن له ـ كما قال بعد دفاعه السابق ـ أعداء كثيرون، وسيكونوا دافعية إلى الموت؛ فليس الأمر قاصرا على ميليتوس وانيتوس ولكنه الحقد الذى يأكل القلوب ويغرى الناس بتشويه السُمعة، ذلك الحقد الذى كثيرا ما أدى برجال خيرين قبل ذلك إلى الموت وكثيرا ما سيقضى بالموت على آخرين، ولست بحمد الإله آخر هؤلاء (٣٦٠).

ولذلك فقد ختم سقراط دفاعه .. كما رواه أفلاطون . بعبارات تفيض حزنا،
ويحجج حاول من خلالها أن يثنى الأثينين عن ارتكاب الظلم فى حقه !. لقد أكد لهم
أنه لم يكن فى يوم من الأيام إلا ذلك الأثينى المخلص، الخير المؤمن برسالة إلهية،
والذى أراد الاصلاح لأحوال أثينا والأثينين وحضهم على الفضيلة والتواضح. وأنهى
تلك الكلمات بأن حذرهم من الإثم الكبير الذى سيرتكبونه فى حقه وفى حق أنفسهم
وحق الإله ان هم أقدموا على قتله، ورفض أن يستجدى عفوهم أو أن يسترحمهم معتبرا
أن ذلك من العار الذى لا يحض!

ولما حكموا عليه بالموت، لم يجزع. بل قال أنه كان يتوقع نلك. ولشد ما أدهشه أن كادت تتعادل الأصوات؛ فلو زادت الأصوات المؤيدة للوائته ثلاثين صوتا لنال البراءة!

وطالما أن الأغلبية آدانته حتى ولو كانت ضئيلة، فإن على المتهم حسب القانون الأثيني أن يقترح العقوية التي يجدها مناسبة لجرمه!

وحين طلب من سقراط ذلك؛ هب قائلا: "إن رجلا قام بهثل ما قام به من خدمات وخيرات واصلاحات فى بلده لجدير بأن يكون الجزاء الذى يذلك هو التفرغ لأداء مهمته التعليمية الإصلاحية وأن يظل مدى حياته عضوا فى مجلس الدولة "(٢٠).

ولكنه لما كان يعلم أنه من الضرورى أن يقترح عقوية وليس جزاءا على ما فعله من خيرات، فقد اقترح نزولا على رجاء ورغبة تلاميذه أفلاطون وأقريطون وكريتويولس وأبو للودورس وكانوا من بين الحاضرين، أن بدفع ثلاثين مينه Thirty Minae (أى ثلاثة آلاف دراخمة) وهو سيتولون دفعها عنه (٢٥)

ولما تم التداول وجاء الحكم النهائى على سقراط بالإعدام، وقف شامخا وألقى خطبته النهائية فى الدفاع. وتعد هذه الخطبة من النثر الإنسانى الرفيع الذى يغيض بالإسان العميق بحسن مصير المسلح عند الإله، ونلك لأنه كما قال سقراط "يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء فى حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة، ولن تهمل ما يتصل به". واختتم سقراط هذه الخطبة بكلماته الرائعة البليغة الواثقة من هذا المصير الأفضل الذى سيلقاه، تلك الكلمات التى قال فيها موجها حديثه إلى المصارين" لقد أزفت ساعة الرحيل، وسينصرف كلنا إلى سبيله، فأنا إلى الموت، وأنتم إلى المياة، والإله وحده أعلم بأيهما هو الخير!" (٢٦).

ولكن هذه الساعة التي تصور سفراط أنها حانت، تأخرت ثلاثين يوما كاملة نظرا لأنه تصادف أنه في نفس يوم الحكم على سقراط، خرجت السفينة المقدسة إلى ديلوس.وكانت المدة التي تقضيها هذه السفينة خارج أثينا مدة مقدسة يحرم فيها القتل. ومن ثم فقد قضى سقراط هذا الشهر في حوارات مستمرة داخل سجنه مع صفوة مختارة من تلاميذه الذين كانوا دائمي الزيارة له. ولقد روى لنا أفلاطون في محاوراته جانبا من هذه الحوارات التي دارت في الأيام الأخيرة من حياة سقراط وخاصة في محاورتهه "أقريطون" و"فيدون".

فغى "أقريطون" روى لنا أفلاطون كيف عرض أقريطون ـ وكان صديقا كهلا رزينا وفيا لسقراط ـ خطة للهرب من السجن وكان من السهل جدا على سقراط الهرب إلى خارج أثينا كما فعل انكساجوراس من قبل بمساعدة بركليس وكانت القوانين الأثينية تحظر مطاردة الهارين خارج الحدود! لكن سقراط رفض نلك العرض كما رفض غيره من العروض رفضا قاطعا بعد أن تناقش فيها معهم؛ لقد ذكر سقراط تلاميذه وعلى رأسهم أقريطون بذلك العهد الذى قطعه على نفسه بأن يحافظ على القوانين وأن يطبعها طوال حياته، كما نيّن لهم النتائج الوخيمة التى ستترتب على هريه المشين إلى خارج بلده. لقد تخيل سقراط أن "القوانين" ستخاطبه قائلة:

"انك يا سقراط ناقض للمواثيق والعهود التى أخذتها معنا على نفسك اختيارا. فما كنت فى أخذها عجلان ولا مجبرا ولا مخدوعا، ولكنك لبثت سبعين عاما تفكر فيها، وكنت خلالها تستطيع أن تغادر الدينة ان كنا لم نصادف من نفسك قبولا، أو كنت قد رأيت فيما اتفقنا عليه اجحافاً بك.. لكنك كنت تبدو أكثر من الأثينيين جميعا شغوفا بالدولة أى بقوانينها؛ فلم تتزحزح عنها قط ... وها أنت ذا الآن تقر ناقضا ما قطعته من عهود. ما هكذا تفعل يا سقراط ان أردت بنا انتصاحا، لا تضع نفسك بهرويك من المدينة موضع السخرية (٣٦).

هكذا تخيل سقراط أن القوانين أشبه برجل صلد يحاوره ويضع أمامه الحقيقة الناصعة؛ إن من أخذ على نفسه عهدا طوال حياته باحترام القانون عليه ألا ينقض هذا العهد مهما كانت النتائج!

ولهذا فقد احترم سقراط القانون رغم إدراكه لفداحة الظلم الذى وقع عليه، واقتنع تلاميذه تحت تأثير حججه المقنعة بضرورة الخضوع لحكم القانون، وظل بسجنه المدة المقررة حتى عادت السفينة المقدسة من ديلوس. وحينما عادت حل موعد تنفيذ الحكم!

وقد روى أفلاطون فى 'فيدون' قصة ذلك اليوم الأخير من حياة أستانه سقراط لحظة بلحظة. ومع أننا ندرك أن ما قصه علينا أفلاطون سواء فى 'الدفاع' أو فى 'أتريطون' أو فى "فيدون' لا ينبغى أن يرُخذ كحقائق تاريخية، إلا أننا نرى مع ستيس أن الملامح العامة الرئيسية للصورة التى رسمها أفلاطون لسقراط فى تلك المحاورات تعد صحيحة فى مجملها ومقارية للحقيقة(٢٨)، وخاصة أن كسينوفون قد اتفق مع أفلاطون فى معظم ما رواه عن سقراط، وكذلك فإن أرسطو لم يكذب شيئا مما رواه أفلاطون وكسينوفون فى هذا الصدد.

أما أهم أحداث هذا اليوم الأخير من حياة سقراط، فتبدو ملامحها بداية في عدم جزعة أو خوفه من الموت، بل على العكس لقد وصف أفلاطون كيف أن سقراط كان يبدو راضيا شام الرضا عن مصيره، وكيف بدا متعجلا اللحظة التي تفارق فيها روحه هذا الجسد الفائي! لقد بدا ثابتا وإعيا، ناصحا حتى في أحلك لحظات عمره!

لقد سأله أقريطون في تلك اللحظات الأخيرة: "أعندك ما تشير علينا به يا سقراط؛ الديك ما تقوله عن أطفالك أو عن أي شئ آخر نستطيع أن نعينك في أمره؟

فقال: "ليس عندى شئ بعينه، غير أنى أحب لكم كما كنت أحدثكم دائما أن تعنوا بأنفسكم، فذلك فضل تستطيعون أن تواصلوا أداءه لى ولأهلى ولنا جميعا!. ولا ينبغى أن تكونوا أدعياء فيما تقولون لأنكم لو جهلتم أنفسكم وابتعدتم عما أوصيتكم به وليست هذه أول مرة أوصيكم فيها، فلن تجدى عليكم حماسة الإدعاء شيئاً"^(٢٨).

Alin DE

إن سقراط ولايزال رغم اقتراب لحظة الموت ينصح الأصدقاء والتلاميذ بعدفة حقيقة النفس، ولا يزل يواصل رسالته الإصلاحية فيهم. إنه لا يعنيه الهُم الشخصى، بل الهُم الجماعى وقد بدا توحيده بينهما فى النص السابق!

لقد قام سقراط بعد ذلك فاستحم واغتسل، وبعد ذلك أحضروا له زيجته اكزانثيب وأطفاله، وكان له طفلان صغيران وابن كبين كما وفدت إليه نساء أسرته، فتحدث مع الجميع وأوصاهن ببعض نصحه على مسمع من صديقه أقريطون، وطلب منهم بعد ذلك أن ينصرفوا جميعا، ثم عاد إلى تلامينه الآخرين.

ولما دنت ساعة الغروب، جاءه السجان يذكره باقتراب الموعد المحدد ثم استدار وخرج باكيا من شدة التأثر فنظر إليه سقراط وقال:

"لك منى جميل بجميل فسأصدع بما أمرتنى به، ثم التفت إلينا (أى إلى تلامينه) وقال: يا له من فاتن! إنه ما انفك يزورنى فى السجن، وكان يحادثنى الحين بعد الحين، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته. انظروا إليه كيف يدفعه فضله أن يحزن من أجلى فنزام علينا يا أقريطون أن نفعل ما يريد. مُن أحدا أن يجئ بالقدح أن كان قد تم إعداد السم، وإلا فقل للخادم أن يهيئ شيئا منه.

 فقال أقريطون: ولكن الشمس لا تزال ساطعة، وكثيرون ممن سبقوك لم يجرعوا السم إلا في ساعة متأخرة بعد انذارهم. انهم كانوا باكلون ويشريون وينغمسون في لذائذ الحس فلا تتعجل إذن، إذ لا يزال في الوقت متسع.

- فقال سقراط: نعم يا أقريطون لقد أصاب من حدثتنى عنهم فيما فعلوا لأنهم يحسبون أن وراء التأجيل نفعا يجنونه، وانى كذلك لعلى حق فى ألا أفعل كما فعلوا؛ لأننى لا أظن أنى منتفع من تأخير شراب السم ساعة قصيرة. اننى بذلك إضا أحتفظ وأبقى على حياة قد انقضى أجلها فعلا. إنى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى. أرجو إذن أن تفعل بما أشرت ولا تعصى أمرى "(٤٠).

وقد صدع الجميع لأمره وجاء الخادم والسجان بالسم، فحانت لحظة النهاية وفي هذه اللحظة التي رفع فها سقراط القدح إلى شفتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش مغتبطا ((١٤)، انهمرت دموع الجميع و "انفجر أبو للودورس الذي لم ينقطح بكاؤه طوال الوقت بصيحة عالية ولم يحتفظ يهدوئه إلا سقراط الذي قال: ما هذه الصرخة العجيبة؟! لقد صرفت النساء خاصة حتى لا يسثن صنيعا على هذا النحو. فقد سمعت أنه ينبغى للإنسان أن يسلم الروح في هدوء وسكينة فسكونا وصبرا ^(٢٧).

واعترى الجميع الخجل حينما سمعوا ذلك من سقراط وكفكفوا الدموع وسكتوا في الوقت الذي أخذ سقراط يتجول في الحجرة حتى شعر بثقل في ساقيه فاستلقى على ظهره كما أشير له أن يفعل. وظل السم يسرى في جسده حتى وصل إلى قلبه. وقبل أن يقضي نحيه قال لأقريطون:

"اننى يا أقريطون مدين بديك لاسكلابيوس Asclepius فتذكر هذا الدين ثم سأله ان كانت لديه رغبة أخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب"^(٤٢).

لقد فارق سقراط الحياة وهو يتذكر دينه للإله اسكلابيوس إله العلاج والطب الذي حار المؤرخون في تفسيره، ولعله قد فعل ذلك كرمز لشفاء نفسه ونجاتها من الجسد ⁽¹³⁾، ولقد كان موت سقراط في شهر فبراير من عام ٣٩٩ ق. م⁽¹⁰⁾.

ذلك كان الوصف الدقيق للحظات الأخيرة من حياة هذا الفيلسوف والمسلح الغذ، ولعل هذه اللحظات التى تبين لنا منها مدى ثبات سقراط فى مواجهة الموت، تؤكد أنه لم يكن يتحدث عن الفضيلة . العلم، والفضيلة السلوك مجرد حديث نظرى بل كان هذا الحديث مجرد تأمل لحياته ومرآة لها. إنه بحق الفيلسوف الذي عاش فلسفته عن أحداث حياته ومن تلك المواقف الكاشفة نستطيع أن نتبين معالم فلسفته سواء في جانبها النقدى أو في جانبها البنائي، وذلك رغم أن صاحب هذا الفلسفة ظل ينكر كونه صاحب أفكار فلسفيه طوال حياته!!

الغصيل الثاني

منهج سقراط والجانب النقدى من فلسفته

نَهُيَنُدُ ٠٠

من النظر في حياة سقراط يستطيع المرء أن يتعرف على ملامح المنهج الجدلى الذي اتبعه في مناقشاته مع المدعن، كما يستطيع في نفس الوقت أن يتعرف على آرائه الفلسفية التي ان لم يقلها بطريقة منهجية نظرية، فهو قد عاشها في مواقف حياته الخصية المليئة بالأحداث التي تبرهن كما قلنا فيما سبق على أن حياة سقراط كانت هي في ذات الوقت فلسفته؛ فهو لم يفكر ليعيش، بل عاش وترك لتلاميذه ولنا أن نستخرج أفكاره الفلسفية من أحداث حياته ذاتها!

وفى اعتقادى أن سقراط قد تعمد ذلك حينما أصر طوال حياته على أن يرده أنه لم ولن يلد فكرا، وأنه اكتفى بتوليد الآخرين أفكارهم، وأنه لم ولن يدعى الحكمة وان كان بامكانه أن يساعد الآخرين على اكتشافها!

أولاً: المنهج الجدلي عند سقراط:

لقد استخدم سقراط في حواراته ومناقشاته منهجا لخصه تلميذه أفلاطون في كلمتين اثنتين هما: التهكم والتوليد.

أما الشق الأول من هذا المنهج وهو التهكم، فقد كان يقوم على تصنع سقراط الجهل التام بما يمتلكه الأخرون من علم ومعرفة، ثم يأخذ في طرح الأسئلة عليهم بعد أن يتظاهر في البداية أنه مسلم بكل ما يقولونه عن الموضوع، وعن طريق الإجابات التي يطرحها من يتحاور معه وتفنيدها واحدة بعد الأخرى واظهار ما بها من تناقضات وما يترتب عليها من شكوك ينتهى الخصم إلى الإقرار بجهلة، فالتهكم السقراطي يقوم ببساطة على طرح التساؤلات مع تصنع الجهل فتكون النتيجة هي كشف جهل الخصم!

لقد اتضحت هذه الطريقة التهكمية السقراطية في محاورات أفلاطون الأولى المسماة بالمحاورات أفلاطون الأولى المسماة بالمحاورات السقراطية مثل "لاخيس" و "خارميدس" و"أوعليفرون". وكذلك اتضحت بصورة أكثر جلاءًا في الكتاب الأول من محاورة "الجمهورية" (أ¹¹⁾. والذي ناقش فيه سقراط مع المتحاورين مفهومهم للعدالة!

أما الشق الثانى الخاص بالتوليد؛ فهو لا يبدأ فى الغالب إلا بعد أن يتهيأ ذهن الخصم لذلك بعدما يتخلص عن طريق التهكم من العلم الزائف لديه. وتهيؤ الذهن معناه أنه أصبح مستعدا بحق لقبول الحق والتعرف عليه.

وتقوم طريقة سقراط في التوليد أيضا على السؤال؛ حيث يساعد محدثة بالأسئلة المرتبة ترتيباً منطقياً ومناقشة الإجابات واستبعاد غير اللاثق منها إلى أن يصل المتحدث إلى الحقيقة التي يصور له سقراط أنه قد استكشفها ويصل إليها بنفسه.

وهنا يؤكد له سقراط أنه لم يفعل شيئاً سوى أنه قد ساعده على استخراج الحق بنفسه من نفسه ! ولكم قال سقراط فى العديد من المناسبات، أنه قد ورث هنا الفن عن أمه فايناريت. وقد شرح سقراط طريقته فى التوليد التى تعلمها عن أمه فى محاورة "ثباتيتوس" لأفلاطون(⁽¹²⁾.

إن هذا المنهج السقراطى فى الجدل والذى عرف بالتهكم والتوايد، كان بلا شك صورة معدلة من صور منهج زينون الإيلى. وقد تميز الجدل السقراطى بأنه لم يكن يستهدف الدفاع عن قضايا بعينها كما كان الأمر فى الجدل الزينونى. لقد كان سقراط يستخدم الجدل فقط فى كشف ادعاء الدغين من ناحية، وفى البرهنة على رأيه الخاص فى أن المرفة تذكر وأنها كامنة فى النفس ويمكن لأى إنسان استعادتها إذا ما ساعده سقراط بهذه الطريقة من ناحية أخرى.

وبينما كان "التهكم" هو الوسيلة المثلى لتحقيق الهدف الأول، كان التوليد هو الطريقة المثلى لتحقيق الهدف الثانى، وان كانت عمليتا "التهكم" و"التوليد" تتمان معا وفى نفس الوقت فى الغالب! إذ لا تهكم بدون توليد؛ فالأسئلة القصيرة السريعة تستهدف الوصول إلى إجابات سريعة من الخصم!، كما أنه لا توليد بدون تهكم، أى لا توليد بدون القاء تلك الأسئلة التى تستفز الخصم وتجعله يجيب عليها بأسرع ما يستطيع!

ثانياً: الجانب النقدي من فلسفة سقراط:

إن المنهج الجدلى القائم على التهكم والتوليد يكشف عن مدى الروح النقدية التى تخلى بها سقراط فقد كان الغالب على فلسفته تلك النزعة النقدية، ومع ذلك فإن آراء ايجابية كثيرة لسقراط بهكن استنباطها من تلك الانتقادات التى كان دائما ما بوجهها إلى الآخرين ليستفزهم ويضرج ما فى جعبتهم من علم زائف.

وعلى أى حال فإن هذا الجانب النقدى عند سقراط لم يقتصر على نقده لعاصريه وخاصة من السوفسطائيين، بل ببتد أيضا إلى السابقين عليه وخاصة أصحاب الفلسفات الطبيعية.

(1) موقفه من الفلسفات الطبيعية:

لا شلك أن سقراط قد اكتسب في أوائل حياته علما وافيا بما كان سائدا في عصره من علوم. وقد انخذ سقراط حسب رواية أفلاطون وجهة نظر نفعية ازاء تلك العلوم؛ إذ كان يعتقد بأن على الإنسان أن يعرف من علم الهندسة ما يعينه على قياس مساحة قطعة من الأرض يشتريها أو يبيعها ودون أن يعنى كثيرا بالرسوم البيانية المعقدة. كما كان يعتقد بضرورة أن نعلم من الفلك ما يعين على تحديد الوقت في الليل أو الشهر أو السنة لكي يستطيع المرء القيام برحلة بحرية وذلك بدون أن يشغل نفسه كثيرا بمحرفة الكواكب والنجوم السيارة وأبعادها من الأرض ومداراتها وأسبابها (المالا)؛

لقد روى أفلاطون في "فيدون" كيف بدأ سقراط حياته متحمسا لدراسة الطبيعة والبحث فيها، شغوها بكشف أسباب حدوث الأشياء وفنائها؛ فقد درس النظريات الكونية المختلفة التي كانت شائعة آنناك سواء في الشرق أو في الغرب، لقد بدأ بدراسة نظريات أستاذين من نوى الميول الشرقية ويمثلان النمط الشرقي في أثينا وهما ديوجين الأيوللوني وارخيلاوس، وقد لفت نظره الاختلاف حول شكل الأرض!

وقد عرف سقراط أيضا المذهب البيولوجي لأنبادوقليس الصقلي، كما درس نظريات الفيلسوف الايطالي القمايون الكريتوني Alcmeaon of Cretona عن المخ بوصفه أداة الحياة العقلية، وكثيرا ما كانت تضايقه الصعوبات الرياضية المتعلقة بفكرة "الوحدة" وهي المشكلة التي أثارها زينون، وقد أدى به التعارض الكامل بين أفكار آصحاب النظريات المتعارضة إلى الوأس في بداية الأمر⁽¹²⁾.

وقد عبر كسينوفون عن هذا اليأس السقراطي من التعارض بين آراء الباحثين في الطبيعة، فقال على لسان سقراط "أن الاشتغال بهذه المسائل جنون مطبق"، و"أنه كان دائما يتساءل: هل يحسب هؤلاء المفكرون (يقصد الباحثون في الطبيعة") أن معرفتهم بالشئون البشرية كاملة؟! أنه ينبغي عليهم أن يبحثوا عن مبادين جديدة لترويض عقواهم، أو أن واجبهم أن يهملوا الشئون البشرية وينظروا في الأمور الإلهية السماوية فقط ؟! وفوق هذا كان يعجب من تعاميهم عن إدراك أن الإنسان لا يستطيع حل هذه الألغاز لا سيما أن أشد المتكلمين فيهما يبينهم، بل نظر بعضهم إلى بعض نظرة المجانين؛ فكما أن بعض المجانين لا يخشون خطرا ما في حين يخاف بعضهم الآخر مما لا يبعث على الخوف، ويقول بعضهم أو يفعل ما شاء أما الجمهور في غير استحياء، بينما يحجم بعضهم عن الظهور بين الناس، وقد يحترم بعضهم هيكلا أو مذبحا أو أي شئ مقدس آخر بينما يعبد غيرهم الأخشاب والحجارة والوجوس؛ كذلك الصال لدى من يبحثون في "الطبيعة الكلية"؛ فيحسب بعضهم أن الموجود وإحد، ويعضهم الآخر أنه لا بتحرك ها، ويقول بعضهم أن الحياة ليست ولادة تتحرك دائما، وآخرون إنه لا يتحرك شئ قط، ويقول بعضهم أن الحياة ليست ولادة واحتلالا، بينما يرى آخرون إنه لا يتحرك شئ قط، ويقول بعضهم أن الحياة ليست ولادة واحتلالا، بينما يرى آخرون إنه لا يولد شئ ولا موت!!" (٥٠٠).

وهكذا اعتبر سقراط أن الباحثين في الطبيعة يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين! وريما يكون ذلك هو أقسى نقد وجه لفلاسفة الطبيعة السابقين على سقراط.

وعلى أى حال، فإن النص السابق لاكسينوفون يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن سقراط كان فى مطلع شبابه من المهتمين بالبحث فى الطبيعة، وربِما كان هذا الاهتمام هوالذى دعى اريستوفان إلى السخرية منه فى مسرحية "السحب".

كما أن ذلك النص يؤكد في ذات الوقت أن سقراط قد أقلع عن هذا الاهتمام فيما بعد وذلك حينما اكتشف إهمال فلاسفة الطبيعة التام للبحث في الشئون البشرية، بينما أدرك هو أن الاهتمام بهنه الشئون البشرية هو الأهم؛ فليس من واجب الإنسان في نظر سقراط أن يهمل شئونه البشرية لينظر فقط في الأمور الإلهية السماوية!!

وما أقرب هذا التوجه السقراطي من توجه فيلسوف الصين العظيم كونفشيوس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، الذي رد على تساؤلات أتباعه حينما سألوه . حصوص

AC110

عن رأيه في السماء والألوهية؟! رد قائلا: هل عرفوا شئون البشر حق المعرفة فأصبحوا بعدئذ على استعداد لأن يتدخلوا في شئون السماء؟! ^(٥).

حقا لقد كان كونفشيوس وفلاسفة الشرق القديم عموما أسبق من سقراط ومن السوفسطائيين في الاهتمام بالبحث في الشئون البشرية وسبر أغوار النفس الإنسانية لمرفة الملبيعة الحقه للإنسان.

(ب) تأثر سقراط في نقده لفلاسفة الطبيعة بفلاسفة الشرق:

على أية حال، فإن تأثر سقراط بفلاسفة الشرق ويآراء الشرقيين أمر وارد رغم أن المعروف عنه أنه لم يخادر أثينا ويلاد البونان قط كما كان يفعل عادة فلاسفة المونان من السابقين عليه.

ومما يؤكد هذا التأثر السقراطى بفلاسفة الشرق ما رواه اريستوكسينوس التارنتى في القرن الثاني قبل الميلاد؛ لقد روى قصة لقاء تم بين سقراط وبين أحد حكماء الهند في أثينا؛ وقد سأل الأخير سقراط: انك تدعو نفسك فيلسوفا، فبماذا تشتغل؟! فأجابه سقراط: أنه يدرس الشئون البشرية، فأخذ الحكيم الهندى يضحك قائلا: إنه يستحيل على المرء أن يفهم الشئون البشرية ما لم يدرك الشئون الإلهية أولا!" (٥٠).

وليس هذا اللقاء بين سقراط وذلك الحكيم الهندى بمستبعد خاصة وأن اثر هذا اللقاء ببدو في فكر سقراط؛ فهو رغم نقده للفلاسفة السابقين ورغم اتهامهم بالجنون، قد وجه من بحثوا في الطبيعة من بعده ـ ولو بطريق غير مباشر ـ إلى ضرورة الريط بين البحث في أمور الطبيعة وبين الاعتقاد في وجود الإله المنظم لهذا العالم الطبيعي؛ ففي ثنايا نقده للغلسفات الطبيعية نجده يؤكد أن من يملك أسرار الطبيعة ليس الإنسان، بل الإله الذي نظمها وأبدعها!

ولنأخذ مثلا على ذلك من نقد سقراط لفلسفة انكساجوراس الطبيعية؛ فقد روى أ أفلاطون فى "فيدون" أن سقراط قد سمع نات يوم أحد الناس يقرأ كتاب انكساجوراس فى الطبيعة، وانشرح لقوله "أن العقل منظم كل شئ وعلة كل شئ "(٥٠)، ويبدو أن سقراط قد اطلع على الكتاب بعد نلك فقد كان يباع بدراخمة واحدة، وساءه أن يعود انكساجوراس بعد ذلك القول الذي أعجب به سقراط، يعود إلى تفسير الأشياء بالعلل المادية "كالهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة "⁽⁶⁾، بعد أن خيل إليه حينما سمع القول الأول لانكساجوراس أنه قد وجد صالته في آرائه!

لقد "بدا له أنه من الحسن ـ على جهة ما ـ أن يكون العقل هو علة كل الأشباء، واعتبر أنه إذا كان الأمر كذلك فإن العقل المتّظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها وسيضع كلا منها في موضعه على أفضل نحو ممكن، وهكنا بحيث أنه (يقصد انكساجوراس) إنا أراد اكتشاف علة أي شئ: كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجوبا، فما عليه إلا أن يكتشف ما هو أفضل نحو له في الوجوب أو في الانفعال بأي شئ آخر أو في الفعل. ويحسب هذه النظرية فإن الإنسان لن يحتاج إلا إلى البحث عن الأفضل والأحسن. ويهنا فإنه سيعرف من جهة أخرى بالضرورة الأسوأ، حيث أن نفس العلم موضوعه هذا وذاك معا. ويجدتني هكنا سعيدا وهذه الأفكار معى باعتقاد أننى عثرت في شخص انكساجوراس على من يعلمني علة كل شئ على نحو يوافق هواي أنا "(هه).

وهكذا فقد كانت سعادة سقراط من ما ظنه واجده عند انكساجوراس من بحث في أبحاثه الطبيعية عن العلة الغائية للعالم وليس فقط عن علله المادية، فالعلة الغائية هي تلك التي تتمثل في البحث في كل شئ من "زاوية الأفضل والأحسن" وربط ذلك بأن "العقل هو العلة الأولى وهو منظم كل شئ وعلة كل شئ".

ولكن سقراط فوجئ بعد ذلك حينما مضى فى مطالعة بقية الكتاب أن انكساجوراس لم يفعل ما ظن إنه فاعل، بل إنه وجده قد تخلى عن هذا الأمر أو لم يهتم بابرازه فخاب أمله ويدأ يعبر عن انتقاده لانكساجوراس الذى غلب على تفسيره للظواهروالأشياء الطبيعية تلك النزعة المادية التي ترد كل شئ لعلته المادية القريبة!!

إذن لقد كان نقد سقراط للباحثين في الطبيعة واتهامه إياهم بالجنون مرده إلى عدم إدراكهم لهذه العلة العاقلة التي أدركها انكساجوراس وكانت محط اعجابه. إنه في الوقت الذي انتقد فيه هؤلاء الطبيعين، وقدر فيه كلمات انكساجوراس عن "العقل كمنظم للأشياء جميعا وعلة لها"، قد وضع أسس النزعة الغائية في علم الطبيعة، تلك النزعة التي ستكون محط اهتمام أفلاطون وأرسطو فيما بعد، وستكون هي الموجه لهم في فلسفاتهم الطبيعية(٥٠)، ولا يخفى علينا أنها هي ذات الذزعة التي حاول ذلك المكيم الهندى أن يلفت نظر سقراط إليها في حوارهما السابق الإشارة إليه حينما قال له "أن فهم الشئون البشرية مستحيل ما لم يدرك الشئون الإلهية أولا"!

وإذا كان سقراط بانتقاده للطبيعيين السابقين قد وجه أنظار الفلاسفة من
بعده إلى البحث الغائى في الطبيعة ربما بتأثير كلمات ذلك الفيلسوف الهندى، فإنه هو
نفسه قد وجه اهتمامه الفعلى في كل مناقشاته وتأملاته إلى البحث في الشئون
البشرية وفي فهم حقيقة النفس البشرية ومدى قدرتها على الوصول إلى الحقيقة
المجردة، وجه اهتمامه الفعلى نحو ذلك من خلال الربط بين الشئون البشرية والشئون
الإلهية وكأنه التزم شاما بهذا التوجيه للحكيم الهندى، والذي توافق شاما أيضا مع تلك
الحكمة التي وجدها سقراط منقوشة على واجهة معبد دلفي وتقول "اعرف نفسك".

لقد كان في ذلك نقطة البداية التى انطلق منها سقراط وجعلته يتخذ من تلك العبارة الصغيرة شعارا لكل فلسفته. إنها بمثابة نقطة التحول لدى الدارس لفلسفة سقراط من النظر في الجانب النقدى من فلسفته، إلى النظر في الجانب الايجابي منها. فتلك العبارة وما يترتب عليها من نتائج كانت هي المحصلة النهائية لفلسفة سقراط الإنسانية التى ركز فيها على فهم أولى لحقيقة الإنسان وماهيته العاقلة، ثم أتبع ذلك بفلسفته الأخلاقية التى وحد فيها بين المعرفة والفضيلة من ناحية، ويين المعرفة النظرية بالفضيلة والسلوك الفاضل من ناحية أخرى.

النصبل الثالث

الجانب الإيجابي من فلسفة سقراط

أولاً: ماهية النفس الإنسانية:

تتردد دائما في كتب المؤرخين تلك العبارة "اعرف نفسك" التي اعتبرت هي الشعار الذي انخذه سقراط لكل فلسفته.

والحقيقة أن هذه العبارة كانت ذات تأثير خطير فى انجاه سقراط الفلسفى للبحث فى الإنسان، وفى بحثه عن جوهر الإنسان الذى تمثل لديه فى "النفس" باعتبارها "ذلك الجزء الالهى فى الإنسان، وكل من تأمله وتوصل إلى معرفته، عرف ما هى إلهى وفاز بخير معرفته لنفسه"(٥٠).

من خلال هذا التعريف للنفس نجح سقراط ولأول مرة فى تاريخ الفلسفة الغربية فى التمييز بين طبيعة النفس أو الروح وطبيعة الجسد، حيث اعتبر أن طبيعتها تختلف تماما عن طبيعة الجسم فهى تمثل الجانب الإلهى والعاقل من الإنسان!

وقد كان بيرنت وتبلور على حق حينما أكدا أن سقراط هو الذى ابتكر مفهوم "الروح" (النفس) الذى ظل مذذ ذلك الحين يسيطر على الفكر الاوروبي؛ إذ على مدى أكثر من ألفين من السنين ظل الفرض القائم في اعتقاد الرجل الأوربي المتمدين أن له "روحا" هي الجوهر الذي يستند عليه عقله الواعي والجانب الخلقي، وأنه ما دامت هذه "الروح" هي الكيان الإنساني نفسه أو هي على الأقل أهم شئ فيه، فإن مهمته العظمي في الحياة هي أن يسعى إلى تحقيق أسمى معانيها وأن يزودها بكل طاقة ممكنة (مه).

ويالطبع فإن هذا الاصطلاح اصطلاح Psyche أى النفس (أو الروح)، كان الصلاحا قديما في الفكر اليوناني، فهو موجود منذ هوييروس. لكن الأمر الجديد هنا أنه لم ترد فقرة قديمة في المؤلفات اليونانية السابقة على سقراط تؤدى فيها كلمة Psyche معنى "الشخصية الواعية التي قد تكون حكيمة وقد تكون خربًا، قد تكون فاضلة أو شريرة"؛ ففي تلك المؤلفات كانت Psyche تعنى دائما أحد أمرين لا يطابق أيهما ما عرفه الأوروبيون بعد نلك من كلمة Soul؟ فقد كانت Psyche تعنى حرفيا

عند هوميروس الشبح Ghost فهى شئ حاضر مع الإنسان ما دام حيا ويتركه عند الموت فالشبح فى الواقع هو ما يخرج من الميت عند احتضاره ^(٥٩)!

إن أحدا من قراء هوميروس لا يفكر في هذا الشبح على أنه نوصلة على الاملاق بالحياة العقلية كما ندعوها اليوم، فهذه كان يقوم بها في لغة هوميروس القلب أوالمجاب الحاجز وكلاهما عضو جسدى. أما الشبح الذي غادر الجسم فلا شعور له على الاطلاق، إنه ليس في حقيقته إلا "النفس" الذي يستنشقه الإنسان وهو حي ويخرجه في النهاية حين ينتهي أجله.

والعلم الأيونى بدأ من هذه الأفكار ثم طور في تجريد "الشبع"، فأصبح "شبحى" هو ذلك القدر الذي أستنشقه من الهواء المحيط بنا، والهواء بذاته إله ومن ثم فهو يتسم بالوعى، وهذا هو السبب في أننى أعى ما دمت أستطيع أن أعيد تزويد جهازى بشحنات متجددة من "الإله" وجين ألفظ النفس الأخير فإن الهواء الإلهى الذي يحتويه كيانى يختلط مرة أخرى بالهواء الذي ينتشر في العالم!، ولذلك فلم تكن تستند شخصية الفرد إلى حامل فرد له صفة الكيان المقيقى الدائم!

أما في الديانة الأورفية وكذلك الحال في الديانة الفيثاغورية فإن كلمة Psyche قد انخذت بُعدا أخر حيث كانت نات كيان فردي ومن ثم فهي خالدة، وكانت تعنى قبسا من الريوبية وأن أهم ما كان يعنى به المتعبدون في هاتين الديانتين هو أن يمارسوا قواعد معينة في حياتهم بعضها خلقي ويعضها تعبدي تؤدي في النهاية إلى خلاص "الروح" من "عجلة الميلاد" وعودتها إلى مكانها بين الألهة، ولكنها على أية حال لم تكن هي الروحا لمن كانتي دين بعده أفلاطون، نلك الشئ الذي يسكن الجسد والذي على أساسه يقال أننا حكماء أو حمقي، خيرون أو شريرون (١٠٠٠).

والحقيقة أن التطور صوب مفهوم "للروح" نو أبعاد أخلاقية ودينية كان يستلزم الجمع بين العقيدة الأورفية التى تعلق أهمية جوهرية على كل ما يتصل بالروح، وبين تلك الفكرة القائلة بأن هذه الروح هى أشن ما فى الكيان الإنسانى وهى مصدر الذكاء والخلق فى الشخصية. وهذه بالنات هى الخملوة التى انخذت فى نظرية سقراط الخاصة بالنفس أو بالروح على نحو ما نجد فى تعاليمه الواردة على لسانه فى كتابات أفلاطون وكسينوفون (١٦).

إن سقراط لم يكل أبدا من تكرار أن النفس نات طبيعة متميزة عن الجسد رغم انها تسكنه، وأنها ستبقى بعد فناء الجسد. وقد كان سقراط واثقا من صحة معتقده هذا لدرجة أنه قال لأقريطون فى ختام محاورة "فيدون: "أننى ـ بعد أن أكون قد شريت السم – لن أبقى بينكم بل سانهب راحلا إلى نعيم السعداء... فيجب إذن أن تتشجع وأن تقول أن الذى تدفئه إضا هو جسدى ولتدفئه على النحو الذى تحبه أو على ما تعقد أنه الأكثر مطابقة للمعتاد"(٣٠).

لقد كان سقراط مقتنعا تمام الإقتناع بأن الجسد هو الجانب المادى من الإنسان بينما النفس أو الروح هى ذلك الجانب الإلهى منه، ولذلك فلا يستطيع أحد أن يدرك بالضبط ما مصير هذه الروح بعد أن تترك هذا الجسد الفانى! وإن كان سقراط أميل إلى الاعتقاد كما سبق أن أشرنا بأنها أن كانت خيرة فى حياتها الدنيا ستلقى مصيرها الحسن والجزاء الأوفى بعد الموت.

وهاهو يعبر عن ذلك حينما يعلن أثناء محاكمته أنه لا يخشى الموت، أفليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة فى شئ، بل هى فى الواقع ادعاء لها، لأنها تظاهر بمعرفة ما يستحيل معرفته، فما يدريك ألا يكون الموت خيرا عظيما، ذلك الذى يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور! أليس ذلك توهما بالعلم وهوضرب من الوهم الشائن؛ (٣٢).

والأمر اللافت للانتباه هنا أن إدراك سقراط لهنا الأمر بالذات هو سر حكمته؛ فهو يعلن بعد تلك الكلمات السابقة مباشرة "أنه في هنا الأمر يعتبر نفسه أحكم الناس جميعا، وأنه أسمى مقاما من البشر" (11"). وكان سقراط هنا يريد أن يفصح أمام من يحاكمونه أن علمه يتلخص في أنه لا يدعى العلم بما ليس بمستطاع أحد أن يعلمه، وأن أسمى البشر هو من يدرك حق الإدراك أن الموت "ربما يكون خيرا عظيما"؛ وإذا أضفنا نلك إلى قوله في كلماته الأخيرة في "الدفاع": "أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء لا في حياته ولا بعد موته، وأنه لن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل به"، لأدركنا على الفور عمق إيمان سقراط بالصير الأخروى للنفس وأن لها بلا شك لديه حياتها الدنيا، ولأدركنا أيضا عمق إيمانه بأن النفس سجينة في هذا الجسد حقا، وأن تحررها منه بالموت يعني الخير العظيم لها "فالإله وحده يعلم بأيهما خير: الموت أم الحياة!".

وحينما نصل إلى هذه النقطة الخاصة بعقيدة سقراط حول مصير النفس ربما تختلط علينا العقيدة السقراطية بالعقيدة الأفلاطونية؛ لكن الحقيقة أن سقراط كان أسبق من أفلاطون في الإقرار بأن النفس ذات طبيعة متميزة، وهذا الإقرار هو المقدمة الضرورية للاعتقاد بأن النفس خالدة ولها حياتها التالية على حياة البدن الفاني!

ولا شك أن أفلاطون قد أخذ عنه هذه العقيدة ذات الأصل المصرى ـ الأورفى الفيثاغورى، وآمن بها كما آمن بها أستاذه. ويبقى الفرق بين عقيدة سقراط وعقيدة أفلاطون ـ على حد تعبير جثرى Guthrie ـ هو أن عقيدة الأول كانت بسيطة أقرب إلى الاعتقاد الدينى الساذج، بينما كانت عقيدة الثانى ذات أبعاد جديدة أعمق، أهمها البُعد الفلسفى؛ فقد أكسب أفلاطون مسألة الخلود يقينا عقليا بالبرهنة عليها بعدة حجج عقلية (ما) سنراها فيما بعد.

ومع ذلك ينبغى ألا نظن أن عقيدة سقراط فى خلود النفس كانت خلوا من الإقتناع العقلى؛ لأن كل ما فى الأمر أن سقراط فى اعتقادى ربعا يكون قد التزم الحذر من تقديم أى براهين من هذا النوع اتساقا مع رؤيته العامة فى عدم ادعاء العلم بشئ مؤكد! فضلاعن أن سقراط كان من نوى النزعة الشكية وان كان شكه منهجيا قصد منه الحذر من الوقوع فى تلك الدوجماطيقية الفكرية التى عابها على معاصريه!

إن الحقيقة التى تنكشف أمامنا إذا ما أنعمنا النظر فى كل ما أثر عن سقراط هى أنه كان مؤمنا بأن النفس الإنسانية هى تلك الهبة الإلهبة التى أوبعها الإله فى الإنسان، وأن ماهيتها هو "العقل"؛ فالعقل هو تلك الهبة الإلهية القادرة على التمييز بين "الصواب" و"الخطأ"؛ بين "الحق" و"الباطل".

وفى اعتقادى أن سقراط لم يرفع شعار "اعرف نفسك" إلا ليؤكد تلك الحقيقة الكرى، حقيقة أن معرفة جوهر النفس الإنسانية إضا يعنى ببساطة معرفة أن الإنسان كائن "عاقل"، وأنه باستخدام عقله الواعى بمكنه إدراك حقائق الأشياء الأخرى بدقة.
ثانياً: "التعريف" والعلم الحقيقي:

ومن هنا فقد كان سقراط مقتنعا شاما بأن "العلم" بحقيقة أى شئ يبدأ من "تعريفه تعريفا دقيقا. وقد اتفقت جميع مصادرنا عن سقراط على ذلك؛ فالمحاورات

السقراطية التى كتبها أفلاطون جميعها تشير إلى أن سقراط قد استهدف الوصول مع محاوريه إلى اثبات جهلهم بحقيقة إلشئ الذي يدعون العلم به، وذلك عبر تأكيده لهم من خلال الحوار أنهم لا يستطيعون تعريف ذلك الشئ تعريفا دقيقا ثابتا!

ففى محاورة "أوطيفرون" على سبيل المثال، نجد سقراط بسأل أوطيفرون مدعى العلم بالتقوى عن "ما هي التقوى وما هو الفجور"؟

فيرد أوطيفرون: "التقوى هى أن تفعل كما أنا فاعل، أعنى أن تقيم الدعوى على كل من يقترف جريمة القتل أو الزندقة أو ما إلى ذلك من الجرائم سواء أكان أباك أم أمك أم كائنا من كان فذلك لا يبدل من الأمر شيئا، وأما الفجور فهو آلا تقيم على هذلاء الدعوم (١٦٠).

فيشكك سقراط فى هذا التعريف قائلا: "أن هنالك فى التقوى أفعالا كثيرة أخرى!". وحينما بجيب أوطيفرون "نعم هنالك، يرد سقراط قائلا: "تذكر إنى لم اطلب إليك أن تضرب لى للتقوى مثلين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التى من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية، ألا تذكر أن شة فكرة واحدة من أجلها كان الفلجر فأحدا والتق. تقيا؟

وحينما يجيب أوطيقرون. أنكر ذلك، يرد سقراط قائلاً: "إذن أنبثني ما حقيقة هذه الفكرة حتى يكون لدى معيار أنظر إليه، أقيس به الأفعال سواء في ذلك أفعالك أم أفعال سواك، وحينئذ أستطيع أن أقول أن هذا العمل المعين تقي وأن ذلك فاجراً^{(١٧٧}).

إن انعام النظر في هذا الحوار يكشف عن طبيعة "التعريف" الذي بقصده سقراط. إنه التعريف الذي به تصح المعرفة مقراط. إنه التعريف الذي به تصح المعرفة وتصبح معرفة حقيقية True Knowledge، تلك المعرفة التي سماها أفلاطون وأرسطو Episteme، وأعطاها الأخير بعدا منطقيا، وأطلق عليها المعرفة العلمية Scientific (^(A)) باصطلاحنا الحديث.

ولقد أكد أرسطو في مؤلفاته أن سقراط هو صاحب اكتشاف أهمية التعريف وفلسفة تحديد المفاهيم؛ تلك الفلسفة التي تقوم على الاستدلال الاستقرائي Inductive arguments والتعريف الكلى Universal definition، وهما أساس العلم وعليهما تتأسس العلوم (٢٠). ونحن وان كنا نعترف لسقراط بأنه كان أول من نبهنا إلى ضرورة البدء بالتعريف الكلى إذا ما أردنا أن نصل إلى "حقيقة" شئ ما. وأن له بذلك فضل السبق في توجيه البشرية ككل إلى أهمية ذلك الدرس العلمي الأولى الذي لا غني عنه لأي علم يسعى نحو الدقة والكمال. أقول ان كنا نعترف لسقراط بذلك، فإننا نعتقد أن هذا كان منه مجرد رغبة في التوجيه والنصح!

صحيح أنه كان بإمكانه وهو بهذه المقلية المجادلة القديرة أن يصل إلى
"التعريف"، تعريف حقيقة أى شئ لو أراد ذلك، لكنه ـ كما تشير إلى ذلك المحاورات
الأفلاطونية ومذكرات كسينوفون ـ لم يفعل ذلك! بل كانت محاوراته تنتهى دائما
نهاية سلبية؛ وهذا يعنى أن سقراط كان يكتفى بافراغ عقول محاوريه من معارفهم
الزائفة ووضع عقولهم على الطريق الصحيح للمعرفة إذا ما تنبهوا إلى معرفة معنى
"التعريف الشامل" المللق. إنه يحثهم عى إدراك هذا التعريف المطلق ويبين لهم كيفية
الوصول إليه دون أن يقدمه لهم (^^)!

وليس أدل على صحة ما نقول من النظر فى نهايات "المحاورات السقراطلة" لأفلاطون؛ ففى نهاية "أوطيفرون"، وبعد أن ينتهى سقراط من تفنيد كل ما قدمه محاوره من تعريفات ظنية للتقوى، يقول "فلنبدأ من جديد ونتساءل: ما التقوى؟! وأتوسل إليك ألا تهزأ منى، بل أن تشحذ ذهنك وتنبئ بالحقبقة... فلست أشك أنك لو لم تكن تعلم علم اليقين طبيعة التقوى والجور لما انهمت قط أباك الشيخ نيابة عن العبد بتهمة القتل! (٧٠)".

ولقد أشار سقراط فى ثنايا دفاعه عن نفسه أمام المحكمة إلى ذلك حينما قال أنه مثل ذبابة الخيل الخبيثة التى تحفز الخيل الثقيل إلى الحركة! "أنه مثل تلك الذبابة الخبيثة، أرسله الإله إلى الأمة ليقوم بهمة حض الناس وحثهم والإلحاح عليهم وتأنيبهم!" (٣٧).

إنه كان معنى إذن بحث الآخرين على إدراك الحقيقة بأنفسهم عن طريق ارشادهم إلى كيفية الوصول إلى "التعريف الكلى" المطلق لما يدعون العلم به. ولم يكن من مهمته أبدا أن يصل معهم إلى مثل هذا "التعريف"! أما بخصوص لاستدلال الاستقرائي الذي نسبه أرسطو أيضا إلى سقراط؛ فلعله قصد به أن سقراط كان معنبا في اطار محاولته الوصول بمحاوره إلى تعريف حقيقة الشئ الذي يتحدثون عنه، كان معنيا بجمع الأمثلة الجزئية الموضحة لمعنى هذه الفضيلة أو تلك!

ولنأخذ على ذلك مثلا مما رواه كسينوفون في منكراته عن ذلك الحوار الذي دار
بين سقراط وبين الشاب أوتيدبيوس حيث ذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحا ما لم
يكن عادلا ! وعندما قال أوتيدبيوس إنه لا أحد يفوقه في هذه الصفة، أخذ سقراط يوجه
إليه الأسئلة التي تكشف من خلال ربوده عليها أنه لا يستطيع أن يضع تعريفا كليا
للعدالة! ورغم أن الحوار قد انتهى - ككل المحاورات السقراطية - نهاية سلبية، إلا إنه قد
انجه منذ البداية إلى ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة، والأمثلة التي توضع نقضها. ولجأ
المتحاوران أثناء نلك إلى اختيار حرفين من حروف الأبجدية ليرمز بأحدهما لجموعة
الأمثلة التي تتمثل فيها العدالة ويالأخر إلى مجموعة الأمثلة التي يتمثل فيها نفي
العدالة، فذكرا مثلا أن خداع الأعداء في الحرب، واخفاء الصقيقة على الريض من الأمور
الجائزة والعادلة، بينما الضداع والكذب لا يكونان كذلك في الظروف العادية (٢٠٠٠).

إن البحث السقراطى مع المتحاورين عن التعريف المطلق لهذه الفضيلة أوتلك كان يتم إذن عبر محاولة حصر الأمثلة الجزئية على وجود هذه الفضيلة أوعلى عدم وجودها!. وفي هذا الحصر تمثل روح الاستدلال الاستقرائي، لكن ليس الاستقراء بالمعنى العلمي الحديث! فهوليس بحثًا في الظواهر الطبيعية.

وهنا يجدر بنا أن نلاحظ ملاحظتين على قدر كبير من الأهبية؛ الأولى أن العلم حسب مفهوم سقراط كان علما من نوع خاص؛ فهو العلم الكامن في النفس، والذي يظهر في السلوك الأخلاقي للإنسان. لقد أراد سقراط أن يسلك الإنسان عن "وعي"، والوعي لا يكون إلا إنا أدرك الإنسان نظريا التعريف الكلى لكل الفضائل التي يمارسها حتى يمارسها عن "علم" وليس عن "جهل"!

أما الملاحظة الثانية فهى فى الحقيقة أصل للأولى؛ إذ ينبغى أن نفهم بحث سقراط عن "التعريف الكلى" فى ضوء تطور الفلسفة الوونانية ومكانته منها. وإذا ما فعلنا ذلك لاحظنا على الفور ما لاحظه LF. Stoned أن بحث سقراط عن التعريف الملق غير التغير كان بثابة رد فعل على الفلسفة الهيراقليطية السابقة عليه؛ تلك الفلسفة التى كانت ترى أن التغير هو السمة الرئيسية فى كل الأشياء وأنه لا يمكنك أن تنزل نهرا واحدا مرتبن (٧٤).

وإذا ما أضفنا إلى ذلك الاتجاه الهيراقليطي، الاتجاه السوفسطائي الذي استند إلى الأول ودعمه في إقرار النسبية والتغير على كل المستويات وخاصة في الأخلاق، لعرفنا كم كانت صدمة سقراط عنيفة، وكم كانت ثورته عارمة في الاتجاه المعاكس؛ ذلك الاتجاه الذي بدأه حينما أكد للجميع أن "العلم" لا يكون إلا إذا أدركنا ما هو ثابت غير متغين وأن ادراك الثابت غير المتغير لا يكون إلا عبر "تعريف" دقيق نحدد من خلاله ماهية الشئ موضوع المعرفة. وهذا التعريف المحدد لماهية الشئ التعريف على هذا الشئ باستمرار أبا كانت الصالة الجزئية التي نلاحظة فيها!

ولا شك أن أفلاطون ومن بعده أرسطو قد استكملا هذا الانجاه السقراطي ودعماه كل على طريقته الخاصة؛ فأفلاطون دعمه بنظريته عن الوجود المقيقى المفارق للمثال، أما أرسطو فقد وضع في اطاره نظرياته المنطقية ـ العلمية التي تبدأ بالتعريف (۱۰۰).

ثالثاً: التوحيد بين "الفضيلة" و"المعرفة":

لقد اهتم سقراط بالتعريف الكلى ويالعلم بالمعنى الخاص الذى أشرنا إليه فيما سبق. وإن كان أفلاطون وأرسطو قد انجها إلى تطوير هذا المبحث السقراطى فى ناحية نظرية الوجود عند الأولى، وفي انجاد نظرية النطق وتأسيس العلوم عند الثاني، فإن سقراط كان يستهدف منه فى الأساس وضع الأسس لنظريته الأخلاقية التى تضع حدا للنسبية والناتية التى أشاعها السوفسطائيون فى المجتمع اليونانى وترتب عليها انهيار القيم الأخلاقية لدى الناس واختلاط الأمر لديهم بحيث لم يعودوا بميزون بين "الخير" و"الشر".

لقد أدرك سقراط منذ البداية من خلال نظرية معرفية غاية في البساطة والوضوح مفادها إنه على العقل ويواسطته تتأسس المعرفة الصحيحة (٢١٦)، أدرك أن أى معرفة لحقيقة "الخير" و"الشر" ينبغى أن تقوم على استطاعة المرء التمييز بين "الحق" و"الباطل". والأمران مرتبطان فكلاهما لا سكن شييزه إلا إذا استخدم الإنسان عقله في وضع "المفاهيم" أو "التعريفات" الكلية الثابتة لكل شيّ وحدد ماهيته حسب إدراك ما هو "ثابت" غير متغير منه.

وعلى ذلك، فقد كان بحث سقراط في الفضيلة؛ أي فضيلة يبدأ بالتساؤل عن معناها الثابت أي عن ماهيتها! وكان سقراط كان يرادف بين الوصول إلى هذه التعريفات المحددة للفضائل وين الفضيلة ذاتها!

إن الشخص لا يمكن أن يكون فاضلا حقا في رأيه إلا إذا عرف أولا العنى الكلى للفضيلة، ذلك العنى "المعياري" الذي يُمكّنه دائما من أن يسلك طريق هذه الفضيلة في أمثلتها السلوكية المختلفة.

والطريف أن هذه المعرفة بذلك التعريف الكلى المعيارى للفضيلة هى فى نظر سقراط "علم لا يعلم" لأنه كما قلنا فيما سبق علم كامن فى النفس وهو علم من نوع خاص لا يحتاج فيه المرء إلى معلم!

والأمر عند سقراط ليس فيه أى مفارقة؛ فقد كان مقتنعا شام الاقتناع بأن الطبيعة الإنسانية بما بيزها من نفس عاقلة شتلك بذاتها هذه المعرفة السامية المخضيلة و بماهيتها الثابتة، وأن كل ما تحتاجه هو إعمال الحدس العقلى Rational الذي بمكنها من إدراك هذه المبادئ العامة للسلوك. لقد كان سقراط يرى أن كل فرد منا يمكنه باستخدام هذا الحدس العقلى أن يعرف "الحق"و "الخير" وأن كل فرد منا يمكنه باستخدام هذا الحدس العقلى أن يعرف "الجو"و "الخير" مواء لنفسه أو للآخرين (٧٧)، وأن يسلك وفقا لهذه المحرفة، لأن المعرفة لا تنفصل عنده عن السلوك.

وان قال معترض هذا: أن الناس غالبا ما يعرفون ما يجب عليهم فعله، لكنهم مع ذلك لا يفعلونه أو يغشلون فى فعله! فإن سقراط يجيب هذا المعرض: أن هؤلاء من نوى الإرادة الضعيفة، فضلا عن أنهم لم يتلكوا بعد العوفة المقبقية بمعنى الفضيلة! فمن وجهة نظره أن المعرفة المقة بمعنى الفضيلة وسلوك طريقها وجهان لعملة واحدة.

ولعل هذا هو ما جعل سقراط يؤمن كنلك "بأن الفضيلة واحدة" رغم تعدد مسمياتها وصورها؛ فما ندعوه تقوى، شجاعة، كرم، صدق، عدالة. الغ هي فضائل جزئية أو مسميات لمسمى واحد هو الفضيلة فهى مثل عنده مجرد صور متعددة لماهية واحدة. وهذه الماهية تتمثل دائما فى "إدراك الخير"، أى تتمثل فى المعرفة النظرية بمعنى الفضيلة؛ فمن أدرك الخير صار فاضلا، وسلك طريق الفضيلة أيا كان أسمها؛ فإذا كان الموقف موقف اختيار بين الهروب من المعركة وبين الثبات فى مواجهة الاعداء، يدرك الشخص الفاضل أن "الخير" هنا يكمن فى الثبات فى الميدان والدفاع بشرف عما يدافع عنه ومن ثم يكون شجاعا؛ وإذا كان الموقف موقف اختيار بين أن يكون المرء صادقا وبين أن يكون كاذبا فى الحياة العادية، فإن "إدراك الخير" يعنى الاحياز إلى جانب الصدق دائما مهما كانت النتائج التى تترتب عليه!

وكما رأينا من قبل، فإن حياة سقراط السلوكية كانت مرآة صادقة عكست مدى السانه بهذه المبادئ النظرية حول الفضيلة. فلم تكن الفضيلة لدية تتجزأ، ولم يكن يحيد عن طريقها مطلقا مهما كانت النتائج، فقد كان شجاعا، أمينا، صادقا، عفيفا، نقبا، كريما، ... الخ. في آن معال قد كان سقراط وفي كلمة واحدة "فاضلا"، ومثالا للإنسان الفاضل الذي يحقق في سلوكه كل صور الفضيلة ومسمياتها! وما ذلك إلا لأنه "أدرك الخير" في كل ما تعرض له من مواقف، وكان سلوكه هو عين ما أدركه باستمران وإذا ما راجعنا حياة سقراط كما قدمناها فيما سبق لوجدنا في طاعته للقانون واحترامه لأحكام القضاء الأثيني ورفضه الهرب من السبق، وإصراره على تنفيذ الحكم عليه بالإعدام، خير مثال يوضح لنا أن "المعرفة" و"السلوك". كانا عنده شيئا واحدا!

ومن يراجع تلك المناجأة الرائعة التى لا تنسى بين سقراط والقانون في "أقريطون" بجد مدى الاحترام البطولي الذي أبداه قبيل موته للنظام القانوني للمدينة (١٨٠٠) رغم إنه والجميح كانوا يعلمون حقيقة أنه برئ من تلك التهم التى ألصقت به، وأن قرار الحكمة الأثينية كان طالما!

لقد قبل سقراط الموت راضيا ليظل المثل الأعلى الحى للمواطن الأثيني الذي يحترم القانون المدنى لدينته، وليبرهن للجميع على أن الفيلسوف الحق حينما يدرك الحق ـ الخير لا بمكنه نحت أي طرف أن يتنازل عنه مهما كان الثمن! حتى لو كان هنا الثمن هو الحفاظ على حياته ذاتها!

خاتمة

التأثير السقراطي في تاريخ الفلسفة

إن حياة وفلسفة سقراط كما خلدها تلاميذه قد جسدت شخصية مثالية للفيلسوف الذي يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول، ويرتبط لديه العلم بالسلوك.

ورغم أن سقراط لم يؤسس مدرسة ولم يدع علما، إلا أنه كان الشخصية التى الهمت تلاميذه الطريق الفلسفى الذى يمكنهم التركيز عليه فى فلسفاتهم، ألا وهو الطريق الأخلاقى الذى كان يعتبره جوهر الحياة الإنسانية عموما؛ فاصلاح أخلاق الإنسان عنده كان يعنى صلاح حياته السياسية والاجتماعية، كما كان يعنى عمق الايمان بالإله.

ولا شك أن أفلاطون من بين تلاميذ سقراط كان أكثر من فهم المغزى المعرفى والأخلاقى والروحى لحياة سقراط وأفكاره، وكان خير من عبر عنه سواء فى تعاليمه الشفهية التى كان يلقيها على تلاميذه فى الأكاديمية أو فيما كتب من محاورات. لقد واصل أفلاطون طريق سقراط الفلسفى فى أكمل صورة ممكنة.

وفى ذات الوقت، برز على الساحة الفكرية لليونان ما سمى بالدارس السقراطية الصغرى؛ تلك المدارس التى خرجت من عباءة سقراط وأسسها بعض تلاميذه الذين ادعى كل منهم أنه هو المعرعن الروح السقراطية الحقة.

وكان أشهر هذه المدارس ثلاثة؛ المدرسة الميجارية التى أسسها اقليدس Euclid في ميجارا، والمدرسة القوريذائية التى أسسها ارستدوس Aristippus في قوريذائية، والمدرسة الكلبية التى أسسها انتستينز Antisthenes. وقد ركزت الأولى على البحث المنطقي في تأكيد واحدية الخير والإله^(١٩١)، بينما ركزت الثانية والثالثة على الأخلاق؛ ويينما انجه القوريذائيون إلى التوجيد بين الفضيلة وحياة اللذة الحسية، انجه الكلبيون إلى التوجيد بين الفضيلة وحياة اللذة الحسية، الأجه الكلبيون إلى التوجيد بين الفضيلة المدينة والزهدفي حياة اللذة الحسية (٨٠٠).

وقد بلغت هذه المدارس أوج ازدهارها في العصر الهللينستي، وأثرت في نشأة المدارس الفلسفية الكبرى في هذا العصر؛ فقد أثرت القورينائية في الأبيقورية وفي رغيمها أبيقون كما أثرت الكلبية في رينون مؤسس المدرسة الرواقية. ومن ثم فإن هذه المدارس الكبرى في عصر ما بعد أرسطو، العصر الهللينستى قد ظهرت متأثرة بالروح السقراطية، وإذا كانت المدرسة الأبيقورية فد ابتعدت بعض الشئ عن هذه الروح ولو بقدر أقل من ابتعاد القورينائيين عن الروح الحقيقية لفلسفة سقراط، فإن الرواقيين قد تمثراط تماما شخصية الحكيم كما بدت في حياة سقراط وفلسفته إلى حد بعيد.

وقد فعل التأثير المسقراطى بعد ذلك فعله فى فلاسفة مدرسة الإسكندرية الذين تأثروا على اختلاف انجاهاتهم ودياناتهم بفلسفة سقراط؛ فقد تأثر به فلاسفة اليهود كفيلون، كما تأثر به فلاسفة المسيحية كليمنت وأوريجين، كما تأثر به الأفلاطونيون من أمثال أمونيوس ساكاس وأفلوطين (^(۸).

وقد انتقل التأثير السقراطى من الغلسفة اليونانية، ومدرسة الاسكندرية إلى العصور الوسطى، حيث نجد أن سقراط قد حظى بكل التبجيل والاحترام من فلاسفة المسيحية والاسلام على حد سواء؛ ففى الوقت الذى كان السيحيون يقولون: سقراط أيها القديس صلى من أجل خلاص أرواحنا(١٨٨) كان فلاسفة الاسلام يعتبرونه سقراط الإلهى، وكان مؤرخو الفلسفة من المسلمين الأوائل ينظرون إليه دائما على أنه أحد أساطين الحكمة الخمسة فى اليونان (٨٦).

وهكذا انساب التأثير السقراطي في تاريخ الفلسفة عبر تلاميذه المباشرين وغير المباشرين عبر العصوى ليصبح ـ وهو الذي لم يكتب شيئا ـ أحد أكبر الفلاسفة المؤثرين في تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ الإنسانية في آن واحد.



هوامش الباب الخامس

* هوامش التمهيد:

 (١) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنش القاهرة ١٩٦٦م، ص ٢٠٨٨.

Plato: Phaedo ((218), Eng. Trans. in "Great Books of the وقارن: Western World", p. 251.

(2) Xenophon: Memorabillia, Eng. Trans. By E. C. Marchant, in "Loeb Classical Library", 1923, p. 347.

نقلا عن: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ص ٨٢.

(٣) أنظر: أفلاطون، محاورة "الدفاع"، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، في
 "محاورات أفلاطون"، ص ٦٠.

+ هوامش الفصل الأول:

- (٤) أنظر: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٢.
- J. Burnet : Greek Philosophy Thals to plato, Macmillan, London أنظر (°) 1968, p. 101 ff.
 - (٦) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٩٠.

وأيضا: ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥

وكذلك: برييه: زنفس المرجع السابق، ص ١٢٠. ١٢١.

(٧) أنظر: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(8) Martin Bernal, Black Athena, Vol. I, London 1987.

وللكتاب فى جزئه الأول ترجمة عربية أشرف عليها وراجعها د. أحمد عتمان، وقام بها مجموعة من المترجمين، وصدرت عن الجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٩٧م.

(٩) أنظر: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

Luce: Op. Cit., p. 85.

وأيضا:

وكذلك: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ١٧.

Bernal M.: Op. cit., p. 11 12, pp. 75 - 120.

وقارن بالترجمة العربية السابق الاشارة إليها ص ٢٠٨٠٢٠٤ وما بعدها.

(۱۱) من هؤلاء: د العبادى فى عرضه لكتاب أثينا السوداء فى مجلة "عالم الفكر"
 الكوبت، المجلد (۲۱) العدد (۲)، مارس ۱۹۹۳م، ص ۳۲۹.

(١٢) أنظر: ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٤.

وأيضا: باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

Copleston: Op. cit., p. 117.

وكذلك :

I. F. Stone: The Trial of Socrates, Anchor Books, Doubleday, أنظر: (۱۳) New York 1989, p. 5.

Matson (W. I): A new History of Philosophy Vol. I, Harcourt : انظل (۱٤) Brace Jovanovich Inc., U. S. A. 1987, p. 72.

(١٥) أنظر: محاورة "الدفاع"، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود، ص ٤٩.

(۱۲) أنظر: Copleston F; Op. Cit., p. 117.

(١٧) أنظر: باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٦٠.

(۱۸) الفرد ادوارد تیلر: سقراط، ترجمة محمد بکیر خلیل، مراجعة د. زکی نجیب محمود، مکتبة نهضة مصر، القاهرة ۱۹۳۲م، ص ۳۲.

 (١٩) كورا ميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٥٩١م، ص ١١.

(٢٠) أنظر: أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، ترجمة د. أميرة مطن ص 3٤.

وقارن: Plato: Phaedrus (230), Eng. Trans., In "Great Books", p. 117.

(۲۱) کورامیس: نفس المرجع السابق، ص ۱۲. ۱۲.

(۲۲) نفسه، ص ١٤.

Plato: Theaetetus (149), Eng. Trans., in "Great Books", p. 515 -516. (۲۳)

(٢٤) أنظر: كوراميس: نفس المرجع السابق، ص١٨. ١٩٠.

(٢٥) أنظر: الترجمة العربية لمحاورة "الدفاع" ، ص٥١.

Plato: Apology (21), Eng. Trans., In "Great فقارن بالترجمة الانجليزية: Books", p. 202.

(۲۱) نفسه، ص۵۱.۵۱.

Ibid.

وقارن:

(۲۷) نفسه، ص ۵۲.۵۲.

Ibid., p. 202 - 203.

وقارن :

(٢٨) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٥٤.

Ibid., p. 203.

وقارن :

(٢٩) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٦٦.

Ibid., (32), p. 207.

وقارن :

وأنظر كذلك: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص ١٥٩، وص ١٦٠ وهامشها. وأنظر أيضا: جونز: الديبقراطية الأثينية، الترجمة العربية، ص ١٧٤.

(٣٠) أنظر: محاورة الدفاع، الترجمة العربية ص٦٧٠٦١.

Ibid., (32), p. 207.

وقارن : (۳۱) نفسه، ص۶۹.

Ibid., (19), p. 201.

وقارن :

(٣٢) أنظر: نفس المصدر السابق، ص٥٥ - ٥٨.

Ibid., (24 - 26), p. 203 - 204.

وقارن : (۳۲) نفسه، ص۲۱.

Ibid., (26 ~ 27), p. 204 - 205.

وقارن :

(٣٤) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٧٢٠٧١.

(٣٥) أنظر: نفسه، ص ٧٠ وما بعدها.

Ibid. (29 - 38), p. 206 - 210.

وقارن :

(٣٦) أنظر: نفسه، ص ٧٧٠٧.

Ibid.(41 – 42), p. 211 - 212.

وقارن :

(٣٧) أفلاطون: أقريطون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود في "محاورات

أفلاطون"، ص ٩٨.٩٨.

Ibid., Crito (51), p. 217.

وقارن :

(٣٨) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

Lin De

وأنظر أيضًا مناقشة لهذه القضية في: Matson, Op. cit., 70 - 77.

(٣٩) أفلاطون: فيدون، الترجمة العربية السابقة، ص ٢٠٤. ٢٠٥.

Ibid., Phaedo (115), p. 250. وقارن:

(٤٠) نفسه، ص ٢٠٧٠ ٢٠٠١.

Ibid., (116 - 117), p. 250 - 251,

وقارن : (٤١) نفسه.

وقارن:

(٤٢) نفسه، ص ۲۰۸، ۲۰۷.

Thid.

وقارن:

(٤٣) نفسه، ص ۲۰۸. وقارن:

Ibid., (118), p. 251.

Ibid., (117), p. 251.

(٤٤) د. عزت قرني: ترجمته العربية لفيدون، مكتبة الحربة الحديثة - جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٩م، هامش ص ٢٨٠.

(٤٥) برييه، نفس المرجع السابق، ص ١١٨.

* هوامش الفصل الثاني:

(٤٦) أنظر: الحوار الذي دار بين سقراط وجلوكون في: "الجمهورية" الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكربا" الهيئة المصربة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، (٣٣٧)، ص ۱۸۹ ، ۱۹۰

(٤٧) أنظر: Plato: Theat. (149 - 150), p. 515 - 516.

وراجع نفس الموضع في الترجمة العربية للدكتورة أميرة مطر.

(٤٨) الفرد ادوارد تيلر: سقراط، الترجمة العربية، ص ٤٦.٤٦.

(٤٩) نفسه، ص. ٤٧. ٨٤.

(50) Xenophon: Op. cit., 1, 1 (10 - 17), Eng. Trans. P. 7.

نقلا عن: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص ٦٩ . ٧٠.

(٥١) أنظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٥٢) نقلا عن: سارتون: نفس المرجع السابق، ص٧١.

2(110)

(٥٣) نقلا عن: ترجمة د. عزت قرني لمحاورة "فيدون" (٩٧ ج)، سبق الإشارة إليها، ص- ٢٤.

ر (٤٥) نفسه (٩٨ هـ)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص ٢٤١.

(۵۵) نفسه، (۹۷ هـ)، ص ۲٤٠.

(٥٦) أنظر: د. أميرة مطن الفلسفة عند اليونان، ص ١٥٣.

وأيضا: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص١٠٧.

* هوامش الفصل الثالث:

(57) Plato: Alcibiades (1 - 138 c).

نقلا عن : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٧١.

(٨٨) تيلور: سقراط، الترجمة العربية، ص١٠٩.١٠٠.

(۵۹) نفسه، ص ۱۱۱.

(۲۰) نفسه، ص ۱۱۲،۱۱۱.

(۲۱) نفسه، ص ۱۱۶.

(٦٢) أفلاطون: فيدون (١/٥ د.١١٦ أ)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص٢٧٦ - ٢٧٧.

(٦٣) أفلاطون: الدفاع، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود ص ٦٢ - ٦٣.

الاجع: Plato: Apology (29), p. 206.

(64) Ibid.

(65) Guthrie: Socrates, Cambridge - At the University press, 1971, p. 163 - 164.

(٦٦) أفلاطون: أوطيفرون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، ص ١٧.

(۲۷) نفسه، ص ۱۹،۱۷.

Plato: Euthyphro (5 - 6), Eng. Trans. P. 193.

وقارن: ۱۳۸ ثنوات

L. F. Stone: Op. cit., p. 68. : النظر: (٦٨)

Aristotle : Metaphysics (B. XIII, ch. 4, 1078 b 25 – 30), Eng. أنظن (٦٩) Trans., p. 610.

ويمكنك أن تقارن هذا بما قاله كسينوفون في مذكراته (ك ٤ ـ ف ٢). نقلا عن: بربيه، نفسه المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٧٠) أنظر: د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، ص ٩٧ - ٩٨.

A. Br

(٧١) أفلاطون، أوطيفرون، الترجمة العربية ص ٣٦ ـ ٢٧.

وقارن: Euthyphro (15 – 16), Eng. Trans., p. 108 - 109.

(٧٢) أفلاطون: الدفاع ، الترجمة العربية، ص ١٥.

Plato: Apology (30 - 31), Eng. Trans., p. 207.

ەقارن:

وأنضا:

(٧٣) نقلا عن: د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص ١٤٦. ١٤٦.

(74) I. F. Stone, Op. cit., p. 68 - 69.

(٧٥) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الطبعة الثانية، ص١٠٨. ١٠٨.

وكتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الباب الثاني.

(٧٦) أنظر: ولتر ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٩٩.

(۷۷) أنظر: Luce, Op. cit., p. 91.

(٧٨) أنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص ٣٥.٣٤.

Copleston, Op cit., p. 138. (۷۹)

(۸۰) أنظر: (A٠) أنظر:

Zeller: Op. cit., pp. 105 – 115.

 (٨٨) أنظر: كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين النراث الشرقى والفلسفة اليونانية، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٩٥م، القسم الثاني، ف ٢، ١، ٦.

وأنظر أيضا: Luce : Op. cit., p. 93.

 (٨٢) أنظر: كارل ياسبرن فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، ص 33.

 (٨٣) أنظر : القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيح، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٢.



أفلاطون

مقدمة : مكانة أفلاطون الفلسفية.

الفصل الأول: حياته وتطوره الفكرى.

الفصل الثاني: مؤلفات أفلاطون ومشكلات العرض المنهجي لفاسفته

الفصل الثالث: نظرية العرفة.

الفصل الرابع: نظرية المثل.

الفصل الخامس : فلسفة الطبيعة.

الفصل السادس: طبيعة الإنسان ونظرية النفس.

الفصل السابع؛ فلسفة الأخلاق.

الفصل الثامن: فلسفة السياسة،



ملتدمة

مكانة أفلاطون الفلسفية

أولاً: عوامل شيز مكانة أفلاطون الفلسفية:

سِثَل أفلاملون بين فلاسفة العالم شرقه وغريه مكانة فريدة لم يرق إليها أحد؛ فهو الفيلسوف الأعظم شأنا في تاريخ الفلسفة (١)، وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها:

أولاً: أنه أول من رسم للتفلسف منهجه الحق القائم على الحوار الهادف، وكان أول من ملبقٌ هذا النهج في كتاباته الفلسفية التي انخذت جميعا أسلوب الحوار، كما طبقه في طريقة تدريسه لتلاميذه داخل مدرسته الفلسفية التي أطلق عليها "الأكادبهية" (").

ثانیاً: آنه أول من أوقف الكثير من مؤلفاته لتخليد ذكرى أستانه سقراط لدرجة أنه كاد ينسى نفسه وراء محاولته بعث سقراط وشجيده واظهار جوانب عظمته فى أحسن صورها(٢).

ثالثاً: سعة خياله الفلسفى وشمولية فكره، وهاتان خاصيتان دفعاه إلى إثارة كل ما يمكن إثارته من مشكلات وقضايا فلسفية سواء تلك التى تتعلق بالطبيعة، أو التى تتعلق بالطبيعة والإنسان، لقد أثار أفلاطون تتعلق بالانسان، أو تتعلق بعلاقتهما بالإله مبدع الطبيعة والإنسان، لقد أثار أفلاطون قضايا العلم والمعرفة كما آثار قضايا الفن والأخلاق والسياسة، فى نفس الوقت الذى أثار فيه قضايا تتعلق باللغة والمنطق وعلاقتهما بالوجود وما وراء الوجود. لقد أثار أفلاطون كل تلك المشكلة التى يدرسها المرء في عصرنا الحاضن فإنه إذا قرأ محاورات أفلاطون جيدا سيجد أنه قد سبقه لإثارتها بصورة أو بأخرى وأدلى فيه برأى قد نستفيد منه إلى يومنا هذا !!

رابعاً: أنه وتلميذه أرسطو قد اقتسما التأثير على تاريخ الفلسفة اللاحق بأكمله. وحق لوايتهد تلميذه اللامح بين الفلاسفة الماصرين أن يقول معبرا عن ذلك 'إن تاريخ الفلسفة الغربية ما هو إلا مجموعة من الهوامش على الفلسفة الأفلاطونية (أ¹⁾. خامساً: أن فكره قد اتسم بسمات لا نعثر عليها لدى فيلسوف غيره؛ منها التطور وعدم الدوجماطيقية والنقد الذاتى حيث كان أفلاطون يطور فكره عبر محاوراته المختلفة، وكثيرا ما انتقد نفسه بنفسه في تلك المحاورات.

وقد عبرت محاورة "بارمنيدس" عن نلك الأمر خير تعبير حينما انتقد فيها أفلاملون بنفسه نظرية المُثل التى تعتبر جوهر فلسفته وعمادها، ومن العروف كذلك أنه طور فكره السياسى عبر محاوراته الثلاث "الجمهورية" و"السياسى" و"القوانين" فانتقل من الايمان المطلق بالدولة المثالية التى يحكمها الفيلسوف في الأولى، إلى الدولة الوقعية التى يحكمها الفيلسوف في الأولى، إلى الدولة الوقعية التى يكون الحكم فيها للدستور والقانون في محاورة القوانين.

ولعل هذه العوامل التى سقناها الآن لبيان أسباب المكانة الفريدة التى يحتلها أفلاطون فى تاريخ الفلسفة العالمية، هى ذاتها التى سكن أن نعتبرها خصائص شيزت بها فلسفته.

ثانياً: الصعويات التي تواجه دارس الفلسفة الأفلاطونية:

ومن هذه العوامل، أو من تلك الخصائص نستطيع أن نتبين بعض الصعوبات التي تواجه الدارس الأفلاملون.

(١) ولعل أول هذه الصعوبات، أن مصدرنا الأساسى لفلسفة أفلاطون هو تلك المؤلفات التى كتبها على هيئة محاورات، وهذه المحاورات تثير الكثير من المشاكل وعلى سبيل المثال فإننا لا نجد من بيثل رأى أفلاطون فيها سوى سقراط، وهو كما نعلم شخصية تاريخية وفيلسوف أراد أفلاطون أن يخلد نكراه وفلسفته في بعض هذه المحاورات، وإذا ما عرفنا أن كل الشخصيات التى وردت في هذه المحاورات هي أيضا شخصيات فلسفية تاريخية حقيقية مثلها مثل سقراط إن أفلاطون قد أنطق هذه المحاورات بما يعبر عن فكر كل منها وفلسفته، فإن السؤال المحير الذي يثار في الشخصيات بما يعبر عن فكر كل منها وفلسفته، فإن السؤال المحير الذي يثار في الذهن هو: هل كان سقراط يعبر إذن في كل هذه المحاورات عن رأيه الشخصي أم عن رأي الملاطون أو إذا قلنا أنه عبر في بعضها عن رأيه الشخصي وفي بعضها الآخر عن رأي أفلاطون وأنه قد أصبح في هذا البعض الأخير مجرد شخصية روائية، يكون رأي التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه السؤال التالى هو: كيف إذن نفصل بين المحاورات التى عبر فيها سقراط عن رأيه المحاورات التي عبر فيها سقراط عن رأيه المحاورات التي المحاورات التيالى المحاورات التيال عن رأيه المحاورات عن مير فيها المحاورات التيال المحاورات عن المحاورات عن المحاورات عبر في المحاورات على المحاورات عبر في عبر في عبر في المحاورات المحاورات عبر فيها المحاورات العرب المحاورات عبر في عبر فيها المحاورات عبر في عبر في عبر في عبر في المحاورات عبر في المحاورات عبر في عبر في عبر في المحاورات المحاورات عبر في المحاو

Aioin

الشخصى، وبين المحاورات التى عبر فيها عن رأى أفلاطون وكان ينطق بما يريد أفلاطون أن ينطقه به ؟!

تلك مشكلة كبرى من مشكلات الفلسفة الأفلاطونية حايل بعض المؤرخين حلها بأن اعتبروا أن كل ما قاله سقراط إضا عبر فيه عن فلسفته هو، وأن أفلاطون كان مجرد ناقل ومؤرخ لهذه الآراء السقراطية في معظم الأحيان!

أما بقية المُرْحِيْن وهم الغالبية العظمى، فقد شغلتهم المشكلة وبحثرها بحثا مستفيضا منذ القرن الماضى وحتى الآن، وانتهى هذا البحث المضنى إلى تقسيم محاورات أفلاطون إلى ثلاث مجموعات؛ عدت المجموعة الأولى منها فقط هى المعرة عن فلسفة سقراط وهى التى كتبت تخليدا لذكراه، وسميت هذه المجموعة بالمجموعة السقراطية من المحاورات الأفلاطونية، أما باقى المحاورات فى المجموعتين الثانية والثالثة فقد عبر فيها سقراط كشخصية روائية عن فلسفة أفلاطون وآرائه. وهذه المشكلة سنتعرض للمحث فيها فيما بعد.

(۲) أن سمة أساسية من سمات الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا إلى ذلك من قبل هى التطوير المستمر لآرائه عبر المحاورات المختلفة. وهذا الأمر يسبب صعوية كبرى أمام الدارس لأفلاطون، والذى يريد أن يحسم رأيا حول موقفه من قضية ما! فالدارس لكى يفعل ذلك لابد من أن يقرأ معظم بل كل المحاورات الأفلاطونية. وهذا سبواجهه مشكلة أخرى وهى: كيف يقرأ هذه المحاورات بالترتيب الذى كتبها به أفلاطون حتى بهكنة تتبع التطور الصحيح للمشكلة عند أفلاطون؟!

وإذا حل هذه المشكلة باللجوء إلى الترتيب الذى أقره معظم مؤرخى الفلسفة الأفلاطونية رغم ما فيه من هنات وما يثيره من شكوك، فإنه سيواجه بمشكلة أخرى هى أن كل واحدة من المحاورات الأفلاطونية رغم أنها تركز على موضوع معين أو قد يطرح فيها أفلاطون قضية بعينها؛ إلا أننا نجد أن طرح هذه القضبة أو تلك في هذه المحاورات أو تلك غالبا ما تتداخل فيه الموضوعات والقضايا الأخرى المتعلقة بالقضية الأصلية أو بالموضوع الرئيسي. وفي بعض هذه المحاورات قد نجد أن محاورة ما تمثل أهمية كبرى لدراسة تطور موضوع ما أو مشكلة ما من مشاكل الفلسفة الأفلاطونية ولا

يرد فيها أى حديث مباشر عن هذا الموضوع، والمثل الصارخ على ذلك هو محاورة
"فياتيتوس" فهى فى موضوعها الرئيسى تتحدث عن العلم والتعريفات المختلفة له
ومناقشة تلك التعريفات، لكنها فى ذات الوقت تمثل أهمية قصوى بالنسبة لدارسى
تعلى مشكلة نظرية المثل عند أفلاطون رغم أنه لا يرد فيها أى حديث عن هذه
النظرية!! فالدارس لنظرية المثل الأفلاطونية لا يوكنه أن يدرك كيف حل أفلاطون
المشكلات التى ترتبت على نقده لنظرية المثل فى "بارمنيدس"، إلا بعد أن يقرأ محاورة
"فياتيتوس" ويتعمق مغزى الانتقادات التى وجهت فيها إلى التعريفات السائدة فى
عصوه للعلم!! حيث سيجد أنه لا بديل بعد نقد التوحيد بين العلم والاحساس، ونقد
التوحيد بين العلم والمعرفة الاستدلالية، لا بديل عن افتراض وجود المثل كموضوع
للمعرفة الهنبنية أولعلم!!

وهكذا فإن صعوبات عديدة تواجه أى دارس لفلسفة أفلاطون، وأعتقد أن إدراكنا لهاتين الشكلتين الكبيرتين بالذات سيساعداننا كثيرا على فهم جوانب فلسفة أفلاطون المختلفة، ومعرفة كيف تطورت أراءه في كل جانب منها.

وريما يساعدنا كثيرا في فهم ملبيعة هاتين المشكلتين وحلهما وبالتالي يساعدنا في فهم الفلسفة الأفلاطونية حق الفهم، دراسة حياة أفلاطون ذاتها ومعرفة كيف تطورت أحداث حياته ومدى ارتباط هذا التطور بظروف عصره المضطرية ؟! وعلى هذا يكون السؤال الأدق الذي نبدأ به فهم أفلاطون وفلسفته هو: من هو أفلاطون وكيف تطورت حياته الفكرية؟!

النمسل الأول

حياة أفلاطون وتطوره الفكرى

لَهُ يَكُنُ : مولده وينسبه:

يتفق المؤرخون على أن أفلاملون هو ارستوكليس Aristocles ابن أريستون Aristocles ابن أريستون Ariston. وعلى أنه لقب بأفلاملون Plato أى عريض المنكبون لامتلاء جسمه وقوة بنياه (6). كما يتفقون على إنه ولد في عام ٢٨٨ أو ٢٧٦ ق.م لأسرة ارستقراملية عريقة الأصل في أثينا سواء من ناحية والده أو من ناحية والدته؛ فأسرة والده يرجع نسبها إلى ملوك أثينا الأواثل، بل لقد ذهب بعضهم إلى أن أصل هذه الأسرة يعود إلى الإله بوزايدون إله المبحر، أما أسرة والدته بريكتيوني Periktione فيرجع نسبها إلى صولون المسرع اليوناني الشهير، فضلا عن أنها كانت أخر، عدارهيدس Charmides وابنة أخ كريتياس Echarmides أثينا منذ مطلع القرن الخامس قبل الميلاد (٧).

وقد أتاح هذا الأصل الأرستقراطي لأفلاطون نشأة متميزة وتطورا فكريا فريدا يمكن إدراكه إنا ما قسمنا حياته إلى مراحل ثلاثة؛ تبدأ الأولى من عام مولده حتى وفاة سقراط عام ٣٣٩ ق.م، وتبدأ الثانية من عام ٣٩٩ وبقتد حتى عام ٣٨٧ وهو العام الذي أسس فيه أفلاطون الأكاديوية. أما الثالثة فتبدأ من عام ٣٨٧ حتى وفاته في عام ٣٤٧.٣٤٨ ق.م.

أُولاً: المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتلمنة:

إن الأسرة الأرستقراطية الثرية التى ولد فيها أفلاطون قد أتاحت له بلا شك أن يعيش طفولة سعيدة تمتع فيها بكل الرخاء والتربية العالية التى كان يتُمتع بها كل أبناء الارستقراطين آنثذ. ويفضل نلك برع أفلاطون في جميع نواحى الحياة تقريبا منذ صباه.

وطبقا لرواية ديوجين لايرتوس فقد تعلم أفلاطون البلاغة والموسيقى والرياضيات والشعر ونمغ فيها جميعا، وقد افتتنت النساء جميعا وكذلك الرجال بجمال طلعته ويقوة جسده. وقد تعلم كذلك فنون الفروسية وحارب في ثلاث معارف نال خلالها جائزة الشجاعة. كما كتب في صباه الكثير من الأشعار الفاهدة والغزلية. وألف مأساة رياعية تمثلت فى أريعة مسرحيات ثلاثة منها مآسى، والرابعة هجائية وكانت تمثل مجتمعة فى عيد الإله ديونيسوس فى أثينا^(A)

وقد تركت الحياة العلمية والسياسية الزاخرة في أثينا ويلاد البونان آنذاك أثرها على الصبى الشاب أفلاملون؛ فقد ولد في عصر اضطراب فكرى وسياسي كبير؛ فعلى الصعيد الفكرى ولد وقد كثرت المناهب الفكرية البونانية واضطرب شأنها بين مؤلهين وملحدين؛ بين شكاك ودوجماطيقيين، بين باحثين في الطبيعة مكتفين بالنظر في عناصرها الأربعة ومكوناتها، وبين باحثين في الإنسان وقضاياه! ولا شك أن أكثر ما أثر في طفولة أفلاملون وصباه هو المناهب الدينية المبيئة بالأسرار والسحر الذي ربيا كين عن "طريق الأمومة العنبة، والمنبح الفخم والصلوات التي تعقب العبادة المنزلية كل يوم "(^). فقد ظل الفتى إلى أن بلغ الثالثة والعشرين يتحدث عن دروس النسك المائلية هذه، وعن الروح الشاعرية التي ظلت معه بعد ذلك إلى أخر حياته. لقد كان في هذه الفترة شديد التأثير بافراد عائلته وخاصة بافكار قريبه وصديقه كريتياس الذي كان سباسيا وشاعرا في ذات الوقت (١٠).

وعلى الصعيد السياسي، ولد أفلاطون في العصر الذي نشب فيه الصراع بين أثينا وبين اسبرطه وشمل معهما جميع مقاطعات الهونان تقريبا؛ فلقد لذ لاسبرطة أن تنصب نفسها بطلة في ذلك الوقت للدفاع عن حرية المدن اليونانية الصغيرة ضد ما أسمته بالاحتلال الأثيني أي ضد الهيمنة الأثينية أو ما كان يعرف لدى المؤرخين بالإمبراطورية الأثينية.

ولكن الحقيقة أن الأسرطيين لم يفعلوا ذلك دفاعاً من الحرية، بل كان تتيجة الحقد على أثينا وأسرطه الحقد على أثينا وأسد من جراء هذا الصراع الحريى المستمر بين أثينا وأسبرطه ومعهما مختلف المدن اليونانية، تسممت الوطنية البرزانية عموما، كما تسممت لدى الأثينيين أنفسهم الوطنية المحلية لأنه سرعان ما أصبحت هذه الحرب لا حريا بين سياستين فقط، بل حريا بين الطبقات الأثينية لا هوادة فيها ولا لين. ولأول مرة في عام 2 لا كن . وهو العام الذي ولد فيه أفلاطون - أضافت الحرب الداخلية بين الارستقراطيين والديقراطيين إلى فظائع الحرب الخارجية وحشية تفوقها فظاعة، الارستقراطيون الحكم عنوة بتأييد كورنثوس واسبرطه، فقامت معارك دامية

فى الشوارع والمنازل ونهبت المدينة وأحرقت. أما فى البحر فقد كان الأسطول الاسبرطى والكوربتى يفر من أمام الأسطول الأثينى الذى بفضله استطاع الدسقراطيون الأثينيون أن يستعيدوا الثقة فظلوا سبعة أيام يحاكمون ويتهمون ويقتلون من بقى من أعدائهم ممن لم يقتلوا انفسهم يأساً وغضاً. وسرعان ما عانت اللهلاد كلها من هذه الأهوال والفظائع، وأهاب رؤساء الأحزاب الشعبية بالآتينيين وتحت ستار ايجاد المساواة أو إعادة دستور الأجداد لم يفعل رؤساء هذه الأحزاب أوتلك شيئا أكثر من أن يتناويوا السلطة فيما بينهم ارضاء لمامعهم! وأصببت أثينا وهي حصن الدسقراطية بنكبة كبيرة فراح دستورها يتزعزع وحريتها نختنق أحيانا، وأصبح فشلها أو نجاحها مرهوناً بثورات متعددة ومتجددة، وأخذ أعداؤها عن حق أو عن هوى يسلمون قواتها أو يهدمون قلاعها عن طريق مواطنيها أنفسهم الذين تحالف بعضهم مع أعداء أثينا ليحققوا مصالح شخصية لهم أو لينتقدوا لأنفسهم مما جرى لهم على يد المنافسين لهم من حكام أثينا! وهكنا عاش أفلاطون سنوات عمره المبكرة وحتى بلغ حال الخامسة والثلاثين وسط كل هذه الأحداث المضطرية الرهبية (١١).

وحدث في تلك الأثناء أن تعرف أفلاطون على سقراط، فوجد فيه طوق النجاة المطلوب خاصة وأن صديقة وقريبه كريتياس قد رحل في عام ٤٠٧ ق.م إلى منفاه في تساليا إثر مشاركته الفعالة في الأحداث السياسية السابقة، كما سقط صديقه القبيادس وعزل بواسطة الشعب!

لقد ارتبط أفلاطون بسقراط وهو يبلغ العشرين من عمره. ولم يأت هذا الارتباط صدفة أو من فراغ، بل لقد كان أقرياء أفلاطون كريتياس وخارميدس من أصحاب سقراط ومن تلاميذه وكثيرا ما استمع أفلاطون الطفل لمحاورات لسقراط يرويانها عنه (١٣).

كما أن هذا الارتباط الأفلاطوني بسقراط لم يكن أول صلة لأفلاطون بعلمي الفلسفة؛ فلقد تعرف من قبل على السوفسطائيين كهاو والتقط من هذا فكرة بارعة، ومن ذلك نموذجا لجملة براقة أو استدلالا جيدا رولما تولد لديه الشعور بحب الفلسفة وأحس بالحاجة إلى الاشتراك في معمعة الفلسفة، اختارت له أسرته أستانا هو اقراطيلوس الاثيني الذي كان تلميذا لهراقليطس وسار بهذهبة إلى أقصى ما كان بعكن أن يصل إليه، إذ كان لا يكتفى بأن يردد عبارات هيراقليطس المشهورة "كل شئ في سيلان دائم ولا شئ

يثبت على حاله" و"لا بمكن أن تنزل نهرا واحدا مرتبن"؛ بل كان يقول "لا بمكن أن بنزل الإنسان إلى النهر ولا مرة واحدة، لا لأن شيئا ما لا ببقى على ما هو عليه فحسب، بل ما دام كل شئ يتلاشى بمجرد ظهوره، فإن شيئا ما لا يبقى مدة كافية لأن تدركه أو أنه تعرفه عقولنا. ولا بمكننا من هذه البُرهات أو اللحظات التى تنتابح أن نثبت شيئا أو أن نقول شيئا. ولا بمكن إلا أن نؤمن مشيرين برفع الأصبح!". وقد تركت فلسفة اقراطيلوس الحية ويراعتها النفاذة أثرا راسخا في نفس أفلاطون، ووجد فيها أقوى صورة من صور هذا الشك العقلى الذي تضافر على بثه فيه دروس السوفسطائيين، ومحادثات قريبه هذا الشك العقلى الذي تضافر على بثه فيه دروس السوفسطائيين، ومحادثات قريبه كريتياس بل والهواء الذي كان يستنشقه في ذلك الوقت على حد تعيير دييس (١٣).

ربيلا كان ذلك كذلك، فقد رغب الشاب أفلاطون حينما بلغ العشرين من عمر كتعبير عن رغبته في الحياة وعن إسانه بوجوده أو بقوته الجدلية والعقلية، رغب أز يعود إلى يقين الوجود والمعرفة وأن يندمج في الحياة السياسية لبلاده رغم ما فيها مر مآسى، واستشعر من نضوجه العقلي الذي كان يتشكل أنه بهكن أن يصاحب سقراط كما فعل ذلك نجوم أثينا في ذلك الوقت خاصة القيبادس وكريتياس وخارميدس، وأن يطلب منه أن يعده للسياسة كما أعد هؤلاء خاصة وأن سقراط كان آنذاك يبلغ من العمر حوالي ثلاثة وستين عاما وقد حنكته الخبرة الطويلة بالحكمة المثلي التي يمكن أن تضبط طموح هذا الشاد، وتوجيه الترجيه السليم الذي يتناسب مع عراقة أصله ونبل آسرته وهدا ما يؤهادنه بشكل تلقائي لأن يكون أحد حكام أثينا في الستقبل القريب.

رِثد ، تَعَفَّق لأفلاطون هذا التوجيه السقراطي فعلا، لكن ليس على النحو الذي أراده أفلاطون وإضا على النحو الذي كان سقراط مؤمنًا به وداعيا إليه.

وقد عبر دييس عن هذه المفارقة بقوله أنه في الوقت "الذي أخذ شباب أفلاطور الفياض وتقاليده العائلية ودوره في الأسرة وتكوينه الخارجي، أخذ هنا جميعا يناديا العمل .. العمل! جاء سقراط الساخر الذي لا يعرف شيئًا والذي أرغم الأخرين علم الاعتراف بجهلهم والذي تظاهر بأن ليس لديه ما يلقنه إياهم، ليلقن سقراط قاعد، واحدة لم تتغير على الدوام هي: "المرفة أولاً"⁽¹¹⁾.

لقد كان هذا هو الدرس الأول والأخير الذى لقنه سقراط لأفلاطون فغيّر حدٍ . رأسا على عقب، وجعله يعيد التفكير في كل ما تعلمه قبل ذلك، وفي كل طموحاته التّر عرّم ه الكرّ كان يتصور أنه محققها من قبل أن يتصل بسقراط؛ فبمجرد أن تلقى أفلاطون الدرس الأول من سقراط حتى أحرق قصائده وكل ما كتبه من قبل، ونسى يرريبيدس الذي كان يتمنى في صباه أن يحذو حذوه، ونسى الألعاب الرياضية والتمرينات العسكرية، كما نسى اللهو والنساء، وتبع أستاذه المعلم الشيخ الذي بدا وكأنه قد سحره أو نومه تنويما مغناطيسيا على حد تعبير ديورانت (۱۰۰).

وقد رفض آنذاك العروض التى قدمت إليه لينضم إلى الجموعة الأرستقراطية التى استولت على الحكم عام ٤٠٣ ق.م وسمى حكمها بحكم "الطفاة الثلاثون" وكان من بينهم من أقريائه كريتياس وخارميدس (١٦٠).

وقد جاء رفضه هذا لوؤكد إنه قد اقتنع بالفعل براى سقراط وفضل أن يبدأ بالمعرفة أولا. وعلى أى حال فلم ينتظر أفلاطون طويلا حتى جاءه برهانا آخر على صحة ذلك الرفض وتجنب التسرع فى الشاركة فى الحكم؛ فقد حدث أن حاول هؤلاء الحكام الطغاة حث سقراط على القيام بفعل اجرامى وهر أن يتجه مع بعض المواطنين ليعتقلوا مواطنا يدعى لبون السلامى حتى يقتلوه. لكن سقراط رفض هذا الأمر رغم خطورة النتائج التى كان يمكن أن تترتب عليه لولا أن هؤلاء الحكام وتلك الحكومة قد سقطت بعد فترة قصيرة (١٧).

لقد أيقن أفلاطون عقب تلك الحادثة إنه ينبغى التريث في المشاركة الفعلية في المماركة الفعلية في المحادثة والمجادثة والمجادثة والمجادثة والمجادثة والمجادثة والمجادثة المحادثة المحادثة الديمقراطية إلى خيبة أصل وجود الحكومة الديمقراطية إلى خيبة أمل جديدة حينما بدأت بعد فترة قصيرة من أمله في الحكومة الأرسنقراطية، خيبة أمل جديدة حينما بدأت بعد فترة قصيرة من توليما الحكم في متابعة سقراط ومحاكمته وإعدامه عام 794 ق.م.

والحق أننا لا نستطيع أن نفهم مدى خيبة أمل أفلاطون في حكام مدينته وعدم مساركته في سياسة المدينة رغم مديسته الشديد لذلك في البداية إلا إذا تعرفنا على بعض فظائع هؤلاء الحكام! فمنذ أن بلغ أفلاطون حوالي الخامسة عشرة من عمره وجد أن حكومة الأريعمائة مستشار الذين حكموا أثينا حكموها بعد أن استولوا على الحكم بالقوة؛ حيث اجتمعوا متأبطين الخناجر ومحاطين بمائة وعشرين من حراسهم الفتيان حاودهبوا لاخلاء المجلس القديم الذي غادر أفراده المكان دون أن ينبسوا بكلمة، فشاهد أفلاطون كيف سلب الشعب الأثيني حريته التي ظل زمنا زمناً طويلا يتمتع بها (أألا

ويعد سلسلة من الانتقام استقر الحكم لهؤلاء فترة من الوقت لمع فيها القبيادس وقريبة كريتياس ولكن الشعب عزل القبيادس إثر خسارته معركة حريية وهرب كريتياس. ولم بمض وقت طويل حتى استولى "الطغاة الثلاثون" وكان من زعمائهم كريتياس هنا وهو قريب أفلاطون كما أشرنا من قبل، ويدأوا بعد فترة هدوء فى رفع شعار "تطهير الدينة" وحدد كريتياس قائمة بحوالى ثلاثة آلاف مواطن أثينى، ونجح فى اصدار قانين يجعل لحكومة "الطغاة الثلاثين" سلطة اعدام كل من لا يوجد اسمه فى قائمة الثلاث آلاف دون محاكمة، واستصدر بعد ذلك قانونا آخر يجرد كل من سعى ضد حكومة الأربعمائة من حقوقه السياسية. ومن جراء ذلك بدأت تكثر حوادث ونفى عدد آخر لا حصر له، ولم يكن ممكنا أن تستمر هذه الحكومة فى طغيانها فقد تجمع المنفوض فى كورنثوس ومهجارا وطيبة ويدأوا صراعهم الحربى مع الحكومة حتى أمكنهم قتل كل من كريتياس وخارميدس فى معركة مونيخيه التى جرت فى مايو أمكنهم قتل كل من كريتياس وخارميدس فى معركة مونيخيه التى جرت فى مايو وساد الجميع عفر شامل إلا من اشتراك فى حكومة الثلاثين(١٨).

وهكذا بدأت الديمقراطية عهدها يتصفية الحسابات مع أنصار حكومة "الطغاة الثّلاثين" كما كان همّ تلك الحكومة الأخيرة تصفيه حساباتها مع أنصار سابقتها!!

تلك إذن كانت صورة الحكم في أثينا في عصر أفلاطون، صورة اهترت فيها القيم الديمقراطية التقليدية لأثينا، وغُلب فيها الساسة مصالحهم الشخصية على مصلحة البلاد. وقد زادت هذه الحكومات المتصارعة الطين بلة حينما أنهت الحكومة الديمقراطية حياة سقراط عبر محاكمة شكلية ظالمة باعدامه بشرب السم في يوم لم يصره أفلاطون لمرض أقعده (٢٠).

وربما عرفنا سبب ذلك المرض مما قصصناه فيما سبق؛ فلقد كانت خيبة أمل أفلاطون كبيرة خاصة في قريبيه كريتياس وخارميدس اللذين كان يعدهما مثله الأعلى قبل أن يلتقى بسقراط، وزادت خيبة أمله حينما رأى محاكمة أستانه سقراط. ذلك المتيخ الجليل الذي وقف "كعبد مذنب" أمام هيئة محكمة معظمها من عامة الناس، رغم أنه لم يفعل ما يؤهله لهذا الوقف المشين مطلقا!!

ولنا أن نتصور كم من الأسى والحزن أصاب أفلاطون وهو يشاهد كل هذه الأحداث، وكم من الوقت احتاجه لكى يخرج من هذه الحالة الساخطة الكثيبة! لقد كان الأمر يحتاج عقب اعدام سقراط ترك أثينا لبعض الوقت ويده سلسلة من الرحلات إلى أماكن ويلاد أخرى، عله يتمكن من تأمل هذه الأحداث عن بُعد، ويقارنها بها يشاهده في تلك البلاد التي اشتهر عنها الإستقرار السياسي والاجتماعي، ولعل السفر والشاهدة والتأمل يعيد إليه التوازن النفسي والعقلي الذي كاد يفقده في أثينا، ويتمكن من معرفة الطريق الصحيح لعلاج مشكلات أثينا ويلاد اليونان المستعصية وخاصة في المجال السياسي.

ثانياً: المرحلة الثانية: مرحلة التنقل والتأمل:

بدأ أفلاطون وهو في هذه الحالة من الأم والحزن المزوج بالدهشة من كل ما حدث وما يحدث سلسلة رحلاته بعد أن عقد العزم على ألن تكون رسالته الأولى في الحياة هي تخليد ذكري أستاذه سقراط، وقد شعر أن مدة التحاقة بسقراط في أواخر حياته غير كافية في معرفة كل شئ عنه لقد استمع إلى كل أصدقاء سقراط المقيمين في أثينا وعلى رأسهم أقريطون صديقه العجوز الذي حضر الساعات الأخيرة من حياته، لكنه شعر أن ما حصله من هؤلاء الأصدقاء أيضا غير كاف!

فيدأ سلسلة رجلاته الخارجية برحلة إلى مبجارا Megara التى كان بها القلام التى كان بها القلام التي كان بها القلام اللهجارى وهو أكبر تلاميذ سقراط سنا، والمعروف أن اقليدس الميجارى كان فيلسوفا الليا معنيا في المقام الأول بمشكلات منطقية ومنهجية. وقد أسس المدرسة الميجارية لتمزج فيما يبدو بين الفكر الإيلى والفكر السقراطي.

والحقيقة أننا لا ندري بالضبط كم من الوقت قضي أفلاطون في ميجارا ضيفا على اقليدس (^{۲۱)}. كما تختلط علينا قصص سفرياته الختلفة في هذه الفترة؛ فالبعض يرى أنه عاد إلى أثينا بعد زياراته ليجارا مباشرة ^(۲۲). والبعض يقولون أنه ربما سافر منها إلى مصر ويخمنون أنه كان متواجدا في أثينا فيما بإن عامي ۳۹۵ – ۳۹۱ ق.م عندما كانت أثينا تخوض حرياً أخرى (۳۲).

وعلى كل حال، فإن الثابت أنه زار كلا من ميجارا ومصر في هذه الفترة سواء اتجه من ميجارا إلى مصر مباشرة أو عاد إلى أثينا ثم أنجه منها إلى مصر بعد نلك. وقد رجح -برييه أن زيارة أفلاطون لمرقد تمت بعد وفاة سقراط بتسع سنوات، أي بين عامى ٣٩٠ و ٣٨ ق.م، وقد أطلق على هذه الزيارة سفرة أفلاطون الكبرى الأولى، واعتبر أنه قصد مصر نتيجة لاعجابه "بعاضيها الجدير بكل تقدير ولاستقرارها السياسى الأمثل"(٤٢٠).

ويكفى أن ننظر فى محاورات أفلاطون خاصة "فايدروس" و"طيماوس" و"القوانين" ليتأكد لنا مدى ما استهلمه أفلاطون من الفكر المصرى القديم؛ ففى المحاورة الأخيرة على سبيل الثال نجد أنه قد اعتمد العابير المصرية القديمة للحكم على الفنون وتقييمها وخاصة فن الموسيقى(٢٠٠). كما نجده قد استشهد بالنظام التعليمي المصرى القديم وخاصة في طريقة تعليم الأطفال وأشاد به أبها اشادة (٢٦).

وعلى أى حال فإن زيارة أفلاطون لمر وأخذه عن فلاسفتها وعلمائها ونظامها التعليمي لم يعد موضع شك حتى لدى أشد المؤمنين بالعجزة اليونانية. (٢٧٠) فقد كانت الرحلة إلى مصر سهلة نسبيا. ويقال أن تكاليفها كانت ضئيلة جدا، فضلا عن أن مصر كانت قد جنبت اليونانيين منذ زمن بعيد (٢٨٠). وقد حدثنا أفلاطون نفسه في "طيماوس" عن زيارة صولون العظيم لها والحوار الذي دار بينه ويين مفكريها (٢٠٠).

أما الزيارة التالية لزيارة أفلاطون لمص فكانت لدينة قورينائية Kyrene هيث كانت توجد إحدى الدارس السقراطية المهمة، وقد تعرف أفلاطون هناك على عالمها الرياضي المشهور ثيودورس Theodoros الذي كان صديقا لسقراط (٢٠٠).

وقد أجمع المؤرخون - بناء على ما جاء بالخطاب السابح الأفلاطون - أنه قد زار بعد ذلك وفي حوالي عام ١٨٧٧ ق.م جنوب ايطاليا وكان آنناك في حوالي الأريمين من عمر (١٦٠). وتعرف هناك على التعاليم الفيثاغورية من الفيلسوف الفيثاغوري ارخيتاس عمر و ١٦٠، وكان ارخيتاس من القادة السياسين البارزين فكان قائما موفقا وقويا حكم مدينة تارتنا Tarentum سبع مرات رغم أن القانون التارنتي كان يحظر على المواطنين أن يتقلدوا هذا الشرف أكثر من مرة واحدة. ولا شك أن زيارة أفلاطون لتارتنا في جنوب ايطاليا قد أفادته كثيرا حيث انفقت مقابلته لهذا الحاكم الفيلسوف مع في جنوب ايطاليا قد أفادته كثيرا حيث انفقت مقابلته لهذا الحاكم الفيلسوف مع شنياته الحقة في تلك المرحلة (٢٢)، التي ربما كان قد بدأ يفكر فيها فيما طرحه من أفكار سياسية مثالية حول "الحاكم الفيلسوف" في محاورة "الجمهورية".

ومن تاربتنا اتجه أفلاطون إلى صقلية Sicily وذلك بهدف مشاهدة بركان آتنا. وقد تلقى دعوة من ديونيسوس Dionysius طاغية سيراقوصه Syracuse لزيارة سيراقوصة.

Lung

وقد لبى أفلاطون الدعوة وأصبح هناك صديقا لدين Dion ابن أخت ديونيسوس وصهره (⁽¹⁷⁾، الذي كان لا يزال في العشرين من عمره. وقد أصاب أفلاطون الاشمئزاز من مظاهر الاسراف في الحياة هناك وضاق بما كانت تقويه إليه هنه الحياة الفخمة ⁽⁷⁰⁾.

وريما بدأ أفلاطون يناقش كلا من ديونيسوس وديون في ذلك؛ لأن بقية القصة تقول أن صراحة أفلاطون وحريته في الكلام قد ضايقت الطاعية فسلمه إلى سفير اسبرطي، وقد باعه هذا السفير وكان يدعى بولنس Polis بيع الرقيق في أجينيا Aigina. ويالطبع فقد تعرضت حياته آنذاك لخطر جسيم لولا أن أنقذه أحد القورينائين ويدعى انيكريس Annikeris وان كان بيرنت يشكك في هذه القصة ويرى أنه لأمر غريب أنها لم ترد في الحمالب السابع لأفلاطون (٣٦)، وكذلك فعل كويلستون في تأريخه (٧٧).

على كل حال فإن زيارة أفلاطون لسيراقوصه نفسها ثابتة فى الخطاب السابح لأفلاطون الذى كان موجها أصلا إلى أقرباء وأصدقاء ديون تلميذ أفلاطون وصديقه هناك (٢٨٠). وقد كانت هذه الزيارة لسيراقوصة بالإضافة إلى الزيارة التى قام بها من قبل إلى تارنقا شديدتا التأثير على فكر أفلاطون، حيث ساعدتاه على بلورة الأفكار التى دارت فى ذهنه منذ ما شاهده فى صباه من أحوال أثبنا والتقلبات والاضطرابات السياسية فيها، تلك الأفكار التى جاء تعييره عنها بوضوح فى "الجمهورية" حينما قال أنه الن يسود السلام فى المن إلا إذا أمسك الفلاسفة بزمام السلطة، أو أن يتحول من بيدهم السلطة، أو أن يتحول من بيدهم السلطة إلى القلسفة الحقيقية "(٣٠).

لقد بدأت الصورة تكتمل أمام أفلاطون بعد تلك الزيارات والرحلات التى قام بها سواء لبلاد الشرق أو لبلاد اليونان، وتلك المقارنات التى ربعا دارت فى ذهنه بين الاستقرار الذى كان يتمتع به مواطنو بلاد الشرق، وبين الاضطرابات السياسية التى كانت تعيشها بلاد اليونان.

لقد أدرك أن المشاركة السياسية في ظل هذه الأوضاع المصطربة التى تعانى منها أثنينا ويلاد اليونان أصبحت أمراً صعباً. ومن ثم فقد أدرك أن رسالته الحقيقية هي تربية الشباب الأثنيني واليوناني تربية سياسية جوهرها التعرف نظريا على "مثال الحكم" ومثال "الدولة" لحل هذه التربية السياسية تكون هي حافزهم إلى التغيير المنشود على صعيد الواقع السياسي.

سي ادل على صحة ذلك من أن أفلاطون قد بدأ فور عودته إلى أثبنا بعد تلك الزيارات والرحلات الخارجية، بدأ في تأسيس مدرسته الشهيرة "الأكاديمية" لتكون مركز الاشماع الرئيسي في أثبنا، ولتكون قبلة يقصدها كل من أراد أن يتربي هذه التربة الفلسفية، السياسية راقبة المستوى.

ثَالثًا: الرحلة الثالثة: مرحلة الأستانية وتأسيس الأكاديمية:

لقد عاد أفلاطون إلى أثينا حوالي عام ٣٨٧ ق.م (٢٠٠). أو ٣٨٦ ق.م (١١)، ولم يغادرها بعد نلك إلا لبقوم بزيارتين أخريتين لسيراقوصه، الأولى بين عامى ٣٦٧ ق.م (٣١). ولم تستمر هذه الزيارات طويلا حيث واجه أفلاطون صعيبات شديدة فيهما، ويبدو من ذلك أنه قد غُلُب على أفلاطون في هذه المرحلة الرغبة في الاستقرار في مدينته أثينا ليواصل أداء رسالته التعليمية التي نذر نفسه لها، حيث اشترى حديقة بضاحية من ضواحي المدينة ويني عليها منزلا وأسس فيها مدرسته الفلسفية التي سميت باسم المكان الذي كان ينسب إلى البطل أكاديوس، فعرفت المرسة باسم "الأكادييية" (٤٦).

ويسبب هذا الحدث الطارئ أعنى بفضل استخدام أفلاطون لأرض أكاديموس ويناء مدرسته عليها, أدخلت كلمة الأكاديمية إلى كل لغات العالم تقريبا، وأصبحت ذات دلالة واضحة على سمو التعاليم ورفعة مكانة العلم والمتعلمين الذين يدرسون بها.

لا لقد أسس أفلاطون المدرسة فيما يبدو متأثرا بمدرسة اقليدس في ميجارا، ويالمبعد الأخرى الفيثاغيري الذي زاره في جنوب إيطالها(١٤٤)، ولم يكن تأسيس مدرسة التعليم على هذا النحو أمرا جديدا بالطبع؛ فلقد وجدت العديد من المدارس قبلها وقرون عديدة ليس في بلاد اليونان وحدها كما تعرفنا على كثير منها فيما سبق، بل أيضا في بلاد الشرق خاصة في مصروبابل (٥٤).

ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: ماذا عن هذه المدرسة "الأكادسية" وما هي طبيعة الدراسة فيها، ويماذا تميزت عن غيرها من المدارس سواء السابقة عليها أوالمعاصرة لها؟!

بوسعنا أن نتصور مع سارتون ـ أن مينى الأكاديمية كان في عهد أفلاطون مؤسسها عبارة عن عدة مبانى تشتمل على معبد أو متحف لريات الشعر أو الوحى الفنى، وربما وجدت به قاعات مخصصة للمعلمين والتلاميذ، وربهات للاجتماعات والقاء المحاضرات، وقاعات لتناول الطعام. ومن المكن كذلك أن نتصور في ضوء ما نعرفه عن جو أثينا أن كثيرا من الدروس كان يلقى فى الحديقة أو فى رواق يتيسر فيه إنقاء حرارة الشمس مع الاستمتاع بالهواء الطلق (١٦)

أما عن الطلاب فقد اجتنبت الأكادسية أعداداً كبيرة من الطلاب من مختلف أنحاء بلاد اليونان. ومما يلاحظه بيرنت بحق في هذا الصدد، أن الأكادسية كانت مما يثر المرابع قبل الميلاد عن القرن الخامس السابق عليه، نظراً لأن أثينا يثير بالفعل القرن الرابع قد أصبحت أثينا من خلال أكادسية أفلاطون ومدرسة ايزوقراط (وكانت متخصصة في الخطابة) مدرسة اليونان. لقد كان أبناء أثينا في القرن المامس يتلقون العلم على المحلمين الأغراب الذين يزورنها من وقت لأخر، وأصبحت في القرن الرابع بفضل الأكادسية يأتيها طلاب العلم من كل حدب وصوب (١٤٠).

فلقد كان أفلاطون يقبل الطلاب في مدرسته بدون قيد أو شرط ويدون أجر، وان كان الشرط الوحيد الذي افترضه أفلاطون في طلابه الذين يتقدمون للالتحاق بالدرسة هو أن يكونوا على درجة كافية من المعرفة بالعلوم الرياضية؛ وقد روى أحد اللحاة البيزنطيين أن أفلاطون كتب على باب الأكادبيية "لا يدخل هذه الدار جاهل بالهندسة (۱۸۰)

إنه وريما يساعدنا ذلك على ادراك طبيعة النظام التعليمى والمنهج الذى اتبعه أن في المدرسة؛ فقد كانت فيما يبدو أشبه بجامعات اليوم وإن كانت تقبل المعلى مختلف الأعمال وريما كان الفرق بينها ويين جامعات اليوم أنها لم تكن سمى شهادات أو درجات علمية تعطى للطلاب الحق فى أن يلتحقوا بوظيفة معينة! إذ لم يكن هؤلاء الطلاب يجتازون امتحانات أواختبارات معينة. كما لم يكونوا يتلقون المعلم لأى هدف آخر سوى التعلم؛ فقد كانوا على حد تعبير سارتون يتصفون بالنزاهة التي بهكن أن تتوافر للعلماء وكان مثلهم الأعلى هو ذلك القول الفيثاغورى القديم "أن التصام للعرفة هو أعظم ألوان التطهير ((١٤)).

أ. لقد قصد أفلاطون من تأسيسه للاكادسية أن يربى جيلا من أبناء البونان هلى
 بيب العلم للعلم، وحب الخير للخير، وأن يربى فى هؤلاء حب الفلسفة والتحلى
 بين فضائل العليا.

 الذي كان شائعا بين الأثينيين. لقد كان كل شئ – فيما يقول سارتون - يجرى فيها الأكان المرتون - يجرى فيها الأكاديبية بطريقة عفوية ومن غير تكاف، وعلى النحو الذي تهدى إليه الخبرة والتجرية. لقد كان موطن الإغراء والجاذبية في شخصية أفلاطون نفسه، إذ أقبل عليه الطلاب من أقاصى الأطراف وأدانيها كما كانوا يقبلون من قبله على سقراط وعلى غيره من المعامد الذين ناع صيتهم بين الناس، ولكن تلاميذ أفلاطون وفنوا ولأول مرة إلى مكان محدد المدينة على سقراء الحراسة ولا يتناسب الذين ناع صيتهم بين الناس، ولكن تلاميذ أفلاطون وفنوا ولأول مرة إلى مكان محدد المدينة المتحدد المدينة المتحدد الم

ويوسعنا أن نتصور أن هذا المنهج السقراطي القائم على الحوار الذي يستهدف الوصول إلى المقيقة كان هو بالفعل النهج الذي اتبعه أفلاطون مع تلاميذه في الأكادسية، ليس لأنه كان فقط المنهج الشائع آنذاك كما قال سارتون، ولكن لأن أفلاطون كان مقتنعا بأهمية الحوار العقلى الذي يستهدف ابراز دور التلميذ في اكتشاف الحقيقة بنفسه! ويمكننا أن نستنتج مدى اقتناع أفلاطون الشخصي بهنا. المنهج الحوارى في التعليم من أنه قد اختاره كأسلوب للكتابة الفلسفية أيضاً؛ فقد كتب كما علم مستخدما أسلوب الحوار

ويجدر بنا هنا أن ناحظ مدى عظمة هذا المنهج الأفلاطوني في التعليم والكتابة؛ فهو المنهج الذي لا يزال علماء التربية وخبراء التعليم يسعون إلى تطبيقه عي أكثر طرق التدريس حداثة في أواخر القرن العشرين. فهو المنهج الأمثل لتنمية القدرات الابداعية لدى المتعلمين، وهو المنهج الذي يمكن بمقتضاه اكتشاف الموهوبين والنابغين القادرين على الابداع المستقل.

وعلى أية حال، فقد قضى أفلاطون بقية عمره فى أكاديميته أستانا يقود تلامينه إلى اكتشاف الحقيقة بأنفسهم ودون أن يفرضها عليهم. ولا شك أن ذلك هو ما مكنه من اكتشاف نبوغ الكثيرين من تلامينه الأفذاذ كأرسطو واسبوسيبوس وكسينوقراط وغيرهم.

وقد مات أفلاطون كما يجمع المؤرخون (^(٥)) في أثبنا حوالي عام ٣٤٨ أو ٣٤٧ ق.م، تاركا وراءه أكادسيته، تلك المدرسة الفلسفية التي ظلت نخرج التلاميذ وتصمع رجالات المجتمع اليوناني حتى أغلقت المدارس الفلسفية جميعا بأمر من الامبراطور. جسقيان وهي تكاد تحتفل بعيدها السادس عشر بعد التسعمائة.

لقد مات أفلاطون إذن واستمرت أكادبيته تفعل فعلها وتؤثر فى بلاد اليونان لأكثر من تسع قرون، فضلا عن امتداد تأثيرها وتأثير فلسفة مؤسسها وأتباعه فى تاريخ الفكر الإنسانى حتى اليوم.

لنصبل الثاني

مؤلفات أفلاطون

ومشكلات العرض المنهجى لفلسفته

أُولاً: طريقة أفلاطون في الكتابة الفلسفية:

لقد ترك لنا أفلاطون ولأول مرة فى تاريخ الفلسفة مجموعة كبيرة من المؤلفات. وقد وصلتنا هذه المؤلفات جميعا وهذا أمر يُحسد عليه أفلاطون من كل الفلاسفة القدامى بما فيهم تلميذه أرسطو إن من المشكلات التى يدور حولها البحث فى كتابات أفلاطون مشكلة: أى المحاورات التى وصلتنا صحيحة النسبة إليه وأيها محاورات منحولة ولم يكن هو صاحبها؟!

وتدور معظم تساؤلات المُرْجَيْنِ الباحثَيْنِ في مؤلفات أفلاطون منذ بدايات القرن الماضي على وجه الخصوص حول أسئلة ثلاث هي؛ (١) لماذا اتبع أفلاطون طريقة المحاورة في كتاباته الفلسفية ١٩٠٤) وكيف بمكن تصنيف هذه المحاورات وترتبيها بحيث نتمكن من معرفة كيف تطور فكره من ناحية، ونتمكن من تبييز ما كتبه من محاورات تخليدا لذكرى أستاذه سقراط عما كتبه ليعبر عن فلسفته هو من ناحية أخرى إ (٣) فضلا عن التساؤل السابق الإشارة إليه وهو كيف نتعرف على ما كتبه هو وضحيح النسبة إليه، وما كتبه غيره ونسب خطأ إليه إ

(1) أسباب اختيار أفلاطون أسلوب المحاورة:

أما بالنسبة للسؤال الأول الخاص بالأسباب التي دعت أفلاطون إلى اتباع طريقة الحوار في الكتابة الظسفية، فيوسعنا أن نؤكد بداية رغم ادعاءات بعض المؤرخين الذين يرون أنه قند كتابات سابقة جرت على هذا النحو^(١)، بوسعنا أن نؤكد أنه قد ابتدع هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية لأول مرة، ويرجع ذلك لأسباب عديدة منها:

 أنه أراد في البداية أن يخلد ذكرى أستاذه سقراط بطريقة حية، فبدأ بنصويره وهو يقوم بمهمته التي اختارها لنفسه وهي مناقشة الدعين للعام والمعرفة، وقد ، تباع أسلوب الحوار ـ على حد تعبير تبلور Taylor ـ هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن تلك الحركة السقراطية التي كانت تعتمد على المحادثة في بحثها عن المرفة ^(٧).

(٧) أن هذه الطريقة في الكتابة الحوارية الني تصور الأشخاص الحقيقين يتجادلون في موضوع ما وكل منهم يعرض لرأيه الخاص ويدافع عنه قد أعجبت أفلاطون في مرحلة لاحقة واقتنع بأنها هي الطريقة المثلي للكتابة في الفلسفة، حيث أنها تتسق مع رأيه القائل بأن الفلسفة ما هي إلا الحوار الدائم الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة. ومن ثم فقد أراد أن يرسخ مفهومه للفلسفة من خلال هذه الطريقة الحوارية في الكتابة.

(٣) أن أفلاطون قد وجد في هذه الطريقة في الكتابة، الطريقة الوحيدة التي قد
 تدفع أذهان تلاميذه إلى التفكير العمين فيما يقرأون، كما كانت تدفعهم نفس الطريقة
 التي استخدمها في تدريسه بالأكادبينة إلى التفكير العمين فيما يسمعون.

وإنا وجد التلميذ أن هذه هي طريقة الأستاذ سواء في التدريس أو في الكتابة، فإنه بلا شك سيصبح مضطرا إلى التحاور مع ما يقرأ ومع ما يسمح. وهذا هو الطريق الأمثل لكي يتمكن من الوصول إلى الحقيقة بنفسه ومن وجهة نظره التي ربما قد تغتلف عن كل ما قرأ.

ويتفق معنا باركر في هذا الرأى حينما يقول: "أن شأن أفلاطون كشأن أي معلم أصبل كان يبغى من وراء تعاليمه أن يدفع الناس إلى التفكين وهو ككاتب كان يشعر بأن أجدى المارق لإيقاظ الفكر في قرائه هو أن يجعلهم يتابعون العملية العقلية للمؤلف نفسه. فأى موضوع بهكن أن يناقش في عقل الفرد بالطريقة نفسها التي يطرح بها على بساط البحث بين حلقة من المتكلمين، هذا يبدى رأيا وذاك يخطئه حتى يصل الجميع إلى الحصيلة الباقية من الحقيقة، والشئ نفسه يحدث في عقل الإنسان حيث لتمهم فكرة نيرة فكرة أخرى فلا يبقى في الطلبة إلا الحقيقة رافعة رافعة رابة النصر (٣٠).

والجدير بالذكر أن د. فؤاد ركريا يختلف مع هذا الرأى القائل بأن هذه المريقة الحوارية تؤدى إلى التفاعل بين ما كتبه المؤلف وبين القارئ حيث يقول "أن هذه الحركة الديالكتيكية التى تحدث في ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارئ، بل إنها تكون على الأرجع عائقا يقف في وجه الديالكتيك الأهم الذي يفترض قيامه بين المؤلف والقارئ"⁽¹⁾. والحقيقة أن هذا الاعتراض مردود عليه، فلوس كل قارئ يستطيع مواجهة أفكار المؤلف والدخول في حوار عقب قراءة كتابه إذا كانت طريقة كتابته هي الطريقة التقليدية وذلك ببساطة لأنه لم يقدرب على كيفية الحوار العقلى أثناء قراءته للكتابب نفسه. أما ميزة المحاورات الأفلاطونية فهي شكن القارئ من القدرب على ممارسة الحوار العقلى وتعلمه كيفية إدارته وكيفية تقديم الحجج على الأراء المتباينة. ومن ثم يكون القارئ أي قارئ قادرا على ممارسة الحوار لا مع المؤلف فقط، بل مع كل الشخصيات صاحبة الأراء داخل هذا الحوار.

إن طريقة الحوار التى كتب بها أفلاطون فى اعتقادى هى الطريقة الوحيدة التى قد يتعلم منها القارئ العادى كيفية التفكير العقلى فى مشكلة من المشكلات، أى يتعلم كيفية بلورة المشكلة عبر تساؤلات محددة، وكيفية الوصول إلى رأى أو آراء متعددة لحل هذه المشكلة. إنه يتعلم ببساطة: كيفية التفلسف! وهذا بالضبط ما كان يهدف إليه أفلاطون حينما استقر رأيه على اتباع منهج الحوار فى الكتابات الفلسفية.

(ب) مشكلات تصنيف المحاورات الأفلاطونية وترتيبها:

أما بخصوص السؤال عن كيفية تصنيف المحاورات الأفلاطونية، فهو يضعنا أمام المشكلة الكبرى التى واجهها الباحثون فى فلسفة أفلاطون لأنها ترتبط أيضا بالسؤال عن كيفية الفصل بين آراء سقراط وآراء أفلاطون فى هذه المحاورات جميعا؟!

وقد تتابعت الأبحاث والدراسات حول هذا الموضوع، واستخدم الباحثون مناهج عديدة للوصول إلى حل لتلك المشكلة؛ فمنهم من اعتمد على الاستفادة من الاشارات التاريخية التى وردت فى تلك المحاورات ليرتبها من خلالها، لكنهم وجدوا أن هذه الإشارات غير كافية وغير دقيقة حيث أن أفلاطون فيها يجمع بين شخصيات يستحيل أن تكون قد تلاقت لبُعد الفترة الزمنية بينها /

ومن هؤلاء الباحثين من اعتمد على المنهج الأسلوبي مستندا على الخصائص اللفظية والأسلوبية في محاورة "القوائين" باعتبارها آخر محاورات أفلاطون، فتم احصاء أهم خصائصها الأسلوبية واللفظية حتى يمكن ترتبب المحاورات الأخرى بحسب مدى توافر هذه الخصائص فيها؛ فكلما كانت نسبة هذه الخصائص الأسلوبية المتوافرة في "القوانين" كبيرة في محاورة ما كانت أقرب إلى "القوانين"، وكلما كانت نسبة هذه الخصائص أقل كلما كانت أبعد عن "القوانين" وأقرب إلى المحاورات السقراطية الأولى التي كتبها أفلاطون في شبابه. ولكن هذا المنهج أيضا واجه صعوبات عديدة منها أن الخصائص اللفظية والأسلوبية المتوافرة في أي محاورة قد ترجع لا إلى المرحلة العُمرية التي كتبت فيها، بل إلى طبيعة الموضوع الذي تعالجه؛ فمن البديهي أن المحاورة التي يكون موضوعها "الصب" يتوافر فيها من الخصائص اللفظية والأسلوبية ما لا يتوافر في محاورة تعالج موضوعاً علميا جافاً(⁶⁾.

أروعلى أى حال فقد انتهى الباحثون في. هذه المسألة إلى ترتيب تقريبي للمحاورات الأفلاطونية تكاد تتسق مع ما قلناه فيما سبق عن مراحل تطور حياة أفلاطون الفكرية؛ فميز يعضهم بين ثلاث مجموعات من هذه المحاورات؛ المحاورات المحاورات المحاورات المحاورات المتاخرة (1).

ويعضهم وعلى نفس الأساس أيضا بهيز بين أريعة مجموعات للمحاورات؛ (١) المحاورات السغراطية (٢) محاورات مرحلة التنقل (٣) محاورات مرحلة النضج

(٤) محاورات مرحلة الشيخوخة (٧).

اما برريه فيقسمها إلى ست مجموعات بحسب الترتيب الزمني؛ (١) المحاورات السقراطية أى التى كتبت فى الفترة التى سبقت أو أعقبت مباشرة وفاة سقراط ويضع فى امارها بعض ما اصطلح على تسميته بالمحاورات السقراطية. (٢) محاورة سابقة لانشاء الأكاديمية وهى محاورة جورجياس (٢) محاورات منهجية تالية مباشرة لإنشاء الأكاديمية ويضع فيها مينون ومنيكسينوس واوثيديموس والجمهورية (٢ - ١٠).
(٤) محاورات ترسم صورة مثالية لسقراط وهى فيدون والأدبة وفايدروس.
(٥) محاورات تدعو إلى تصور جديد للعلم والجدل وهى اقراطيلوس وثياتيتوس ويرمنيدس والسوفسطائي والسياسي. (٦) المحاورتان الأخيرتان وهما طيماوس ولريتباس، والقوانين وابينوميس.(١)

والحقيقة أن هذا الترتيب الذى اقترحه برييه لا يقوم فقط على الترتيب الزمنى المقترح لها، وإنما يضع فى الاعتبار أيضا عاملين آخرين هما موضوع كل واحدة من هذه المحاورات، ودلالة هذا الموضوع على تطور فكر أفلاطون. ونحن وأن كنا مع القائلين بامكان وضع ترتيب للمحاورات الأفلاطونية بحسب مراحل حيلة أفلاطون كما قسمناها في ما سبق إلى ثلاث مراحل، إلا أننا لا نرى أي تعارض بين نلك وبين امكان أن نصنف هذه المحاورات إلى أربع مجموعات على اعتبار أنه ومكن التمييز فعلا في المحاورات التي كتبها في المرحلة الأخيرة من حيلته بين المحاورات التي كتبها في بداية هذه المرحلة وهي مجموعة لها خصائصها وموضوعاتها المتميزة، وبين المحاورات التي كتبها في نهاية هذه المرحلة أي في ختام حياته. وهنا يعنى أنه يمكن أن نوفق بين مراحل حياة أفلاطون الثلاثة وبين تقسيم محاوراته إلى أربع مجموعات حيث غير في محاورات المرحلة الأخيرة من حياته بين محاورات النضج ومحاورات الشيخوخة.

وعلى ذلك فنحن ضيل إلى التصنيف الذى أقره زيلار Zeller منذ الربع الأخير من القرن الماضى وطوره كويلستون Copleston قبيل منتصف هذا القرن مستفيدا من أحمات تبلور Taylor.

وبناء على ذلك بمكننا فيما يلى أن نقدم قائمة للحاورات الأفلاطونية صحيحة النسبة إلى أفلاطون مقسمة إلى أريع مجموعات تنسق مع المراحل الثلاثة التى تطورت خلالها حياة أفلاطون الفكرية.

ثانيا: القائمة المقترحة للمحاورات الأفلاطونية:

(أ) المجموعة الأولى: محاورات المرحلة السقراطية:

وتشتمل على تلك المحاورات التى خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه سقراط، سواء أحداث حياته أو مناقشاته الصاخبة مع المُدعين التى تركز معظمها حول مناقشة معنى الفضائل. والمعروف أن هذه المحاورات شيزت جميعا بنهاياتها السلبية وهذا يتسق بالطبع مع ما عرفناه عن شخصية سقراط وعن اصراره ألا يلد شيئًا من المحكمة ومع تأكيده المستمر على أنه "لا يعرف شيئًا".

ویری بیرنت أن هذه المحاورات جمیعا قد کتبت قبل بلوغ أفلاطون سن الأریعین وقبل تأسیسه للأکادسید (۹). أما کویلستون فیری أن محاورتی "الدفاع" و"أقریطون" من هذه المجموعة قد کتبتا فی تاریخ مبکر، بینما کتبت بقیة المحاورات قبل زیارة أفلاطون الأولی إلی سیراقوصه فی صقایة، تلك الزیارة التی عاد منها أفلاطون حوالی عام ۳۸۷.۳۸۸ ق.م (۱۰۰).

وعلى أى حال، فإنه يكاد يتفق المُؤرخون أن هذه المحاورات التى كتبت في تلليه* المرحلة هى:

- (١) محاورة الدفاع Apology : وهي تروى قصة دفاع سقراط عن نفسه أمام الحكمة الأثينية.
- (٢) أقريطون Crito: وفيها نجد سقراط مثالا للمواطن الأثينى الصالح الذى عل الرغم من احساسه العميق بالظلم الذى وقع عليه أثناء المحاكمة ويعد الحكم ... بالاعدام، يرفض الهرب من السجن حسب اقتراح صديقة أقريطون ويعض تلاميذج الآخرين. وهذا الرفض يؤكد مدى صلابة سقراط فى مواجهة الشدائد ومدى تسكه بالمبهر الذى حرص عليه طوال حياته، مبدأ احترام القانون وتنفيذ أحكامه مهما كنت النتائج.
- (٣) أومليفرون Euthyphron : وموضوعها هو تعريف التقوى، وهى تنتهى ككل المحاورات السقراطية بدون نتيجة محددة.
- (٤) لاخيس Laches: وموضوعها تعريف الشجاعة وتنتهى أيضا بدون نتبجة محددة.
- (ه) ايون Ion: وهي ضد الشعر، وتتضمن نقدا للشعراء القدامي وخاصة هوميروس.
- (١) بروتاجوراس Protagoras : وموضوعها البحث عن معنى الفضيلة وتتضمن التأكيد على أن الفضيلة هي المعرفة وهي معرفة أو علم لا يعلم.
- (٧) خارميدس Charmides : ومرضوعها البحث عن معنى الاعتدال أوالعفة
 وتنتهى أيضا بدون تحديد دقيق لمعنى الاعتدال والعفة.
- (A) **لبزيس Lyais** : ومُوضوعها البحث عن معنى الصداقة وتنتهى أيضا بدون تحديد للصداقة.
- (٩) الجمهورية Republic (الكتاب الأول): وموضوع هذا الكتاب الأول من الجمهورية محاولة تعريف العدالة.

(ب) المجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل:

وهى المحاورات التى بدأ أفلاطون فيها يكتشف ـ على حد تعيير كويلستون ـ طريقة لعرض آرائه الخاصة^(۱۱)، وإن كان زيللر يعتبر أن بعض هذه المحاورات من المحاورات السقراطية ^(۱۲). والحقيقة أنه رغم أن بعضها يمكن اعتباره فعلا من المحاورات السقراطية لأن الروح السقراطية وإضحة جدا فيها فضلا عن أن معظمها ينتهى أيضا نهايات سلبية، إلا أن بعض هذه المحاورات أيضا وخاصة محاورات

"؛ بن: ;" و"أقراطيلوس" و"منكسينوس" يبدو فيها بالفعل بداية تلمس أفلاطون لطريقته عنسفية الخاصة سواء في عرض الأفكار بطريقة جديدة، أوفي طرح قضايا جديدة لم تكن من بين اهتمامات سقراط المؤكدة، ويتضع نلك مثلا في محاورة اقراطيلوس التي نصت فيها عن أصل اللغة وفلسفتها، وفي محاورة منكسينوس التي عرض فيها تقريبا لبرامج التدريس في مدرسته الفلسفية الخاصة والغاية التي أسست من أجلها/

وعلى أي حال فقد كتبت معظم محاورات هذه المجموعة قبل تأسيس أفلاطون "كاديمية(١٦") أو على الأقل بعد تأسيسها بوقت قليل. وقد صنف كريلستون محاورات هذه المحموعة ورتمها على النحه التال. (١٤)

- (١٠) محاورة جورجياس Gorgias : وهى تتناول السياسة العملية، وفن البيان ومدى توافر قيم العدالة والحق فيهما.
 - (١١) مينون Meno : وموضوعها تعلم الغضيلة من وجهة نظر مثالية.
- (۱۲) أوليدموس Euthydemus: وهى ضد المغالطات المنطقبة لمتأخرى السوفسطائيين.
 - (١٣) هبياس الأولى Hippias I: وهي عن الجمال.
- (١٤) هبياس الثانية Hippias II : ويدور موضوعها حول الإجابة على التساؤل التالى: هل من الأفضل أن تفعل الخطأ مختارا أم مجرراً؟!
- (١٥) اقرا<mark>طيلوس Cratylus</mark> : وتدور حول نظرية اللغة وتطرح فيها موضوعات هامة في أصل وفلسفة اللغة.
- (١٦) منكسينوس Menexenus : ويطرح فيها أفلاطون تقريبا برنامج الأكاديمية والغاية التى أنشئت من أجلها. ولذلك فالبعض يرى أنها كتبت بعد تأسيس الأكاديمية (١٠٠). وإن كان كويلستون مثل زيللريضعها ضمن محاورات مرحلة التنقل(١٠٠).

(ج) المجموعة الثالثة : محاورات مرحلة النضج:

وهى المحاورات التى نجد فيها أفلاطون يعبر بوضوح عن فكره الخاص، وإن كنا لا نزال نرى من بين هذه المحاورات ما يمت بصلة إلى تخليد نكرى سقراط، مثل ما نجده فى محاورة "فيدون" التى يروى فيها أفلاطون أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط. إلا أن ذلك لا يعنى أن "فيدون" محاورة سقراطية لأن أفلاطون يصرح فيها أساساً نظريته حول طبيعة النفس وخلودها ويقدم البراهين العقلية على ذلك. ويعض هذه البراهين يفترض نظرية المُثَل، والمعروف أنها نظرية أفلاطونية خالصة. /

وتتضمن هذه المجموعة المحاورات التالية:

- (١٧) محاورة المأدية Symposium : وموضوعها هو "الحب" والتمييز بين أنواعه وبيأن مدى ارتباط الحب بموضوع الجمال، ومن ثم سيز فيها بين الجمال الحقيقي وبين ظلاله الأرضية.
- (١٨) فيدون Phaedo : وموضوعها التلل وخلود النفس وان كان يرد فيها كما قلنا فيما سبق وصفا لأحداث البوم الأخير من حياة سقراط.
- (١٩) الجمهورية Republic (من ٢ . حتى ك ١٠): وموضوعها الأساسي هو الحديث عن عناصر الدولة المثالية، وشرح الثنائية الميتافيزيقية أي التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس.
- (٧٠) فايدروس Phaedrus: وتناقش هذه المحاورة طبيعة الجمال والصب وكبف بمكن التمبير عن حقيقتهما عن طريق الخطابة الفلسفية. ويناقش فيها أفلاطون أيضا موضوع النفس وطبيعتها وأصلها كما يواصل مناقشة بعض الموضوعات والأراء التى وردت فى "الجمهورية". ويرجح كويلستون أن هذه المحاورة قد كتبت فى الفترة ما بين زيارة أفلاطون الأولى لسبراقوصه، ورحلته الثانية إليها (١٧٠).

(د) المجموعة الرابعة: محاورات الشيخوخة:

وهي المحاورات التي كتبها أفلاطون في آخر حياته ويتمثّل فيها التطور الأخير لفلسفته.

- (٢١) محاورة بارمنيدس Parmenides : وفيها يعرض أفلاطون للانتقادات التى بمكن أن توجه لنظرية الثل بالصورة التى طرحت عليها فى المحاورات السابقة. ويحاول الدفاع فيها عن نظريته ضد هذه الانتقادات.
- (۲۲) ثباتيتوس Theatetus: وفيها يعرض للتعريفات السائدة حتى عصره للعلم ويرفضها جميعا بعد مناقشتها. وتجدر الإشارة هنا إلى أننا عكسنا وضع المحاورتين السابقتين في قائمة كويلستون؛ فقد وضع ثياتيتوس قبل بارمنيدس (۱۸)، بينما وضعهما زيللر في ترتيبهما الأفلاطوني الصحيح؛ حيث أن أفلاطون عبر في "بارمنيدس" عن انتقاداته على نظريته في المثل. ويدأ في عرض موقفه النهائي من استراء ۱۲۵۸

النظرية في محاورة "ثياتيتوس" حيث أن انتقاداته للتعريفات الشائعة للعلم مهدت الطريق أمامه لاعادة فرض "المثل" مرة أخرى باعتبارها مناط العلم الحقيقي عنده. أما ربه على الانتقادات التي وجهها لنظرية المثل في بارمنيدس فقد بدأ الرد عليها من المحاورة التالية محاورة "السوفسطائي". لقد أصبح من المسلم به عند الكثيرين أن أفلاطون قد كتب هذه المحاورات الثلاث بنفس الترتيب ويؤكد ذلك بعض الاشارات الواردة في هذه المحاورات الثلاث، فضلاعن الارتباط بين موضوعاتها وتدرج معالجة مشكلة "المثل".

(٣٣) السوفسطائي Sophistes : وفيها يناقش قضية "الوجود" ويرد الاعتبار لنظريته عن المثل ويضع الحلول للتساؤلات التي أثيرت حواها في محاورة بارمنيدس.

(Y5) السياسي Polticus : وفيها يعود أفلاطون لذاقشة قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة وضرورة وجود السياسي المتخصص العارف بفن الحكم.

(٢٥) فيليبوس Philepus : وفيها يعود أفلاطون إلى مناقشة القضايا الأخلاقية مناقشة نظرية مجربة يريط فيها بإن "مثال الخير" وإدراكه ويإن السعادة.

. (٢٦) طيماوس Timaeus: وهي المحاورة الأساسية التي يعرض فيها أفلاطون فلسفته الطبيعية، ويعرض فيها لنظرياته في تفسير العالم الطبيعي وبور الإله الصانع في نلك.

(۲۷) كريتياس Critias : وهى محاورة غير مكتملة، ويعرض فبها صورة اجمالية لأسطورة اطلنتيد Atlantis.

(٨٢) القوائين Laws : وفيها يعود أفلاطون مرة أخرى إلى طرح القضايا السياسية والاجتماعية، ويضع فيها ملامح لدولة تالية فى الأفضلية لدولة المدينة المثالية التى كان قد رسم ملامحها فى محاورة "الجمهورية".

(هـ) الرسائل:

ويالاضافة إلى تلك القائمة السابقة من المحاورات، ينسب إلى أفلاطون مجموعة من المحاورات، ينسب إلى أفلاطون مجموعة من الرسائل بلغت ثلاث عشرة رسالة. وقد شكك النقاد في صحة نسبة معظمها إلى أفلاطون لدرجة أنهم اعتبروها مجرد مقتطفات تمرينية لخطباء أثينين. ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت صحة نسبة بعض تلك الرسائل إليه وخاصة "الرسائة السابعة" وهي رسائة طويلة وجهها إلى تلميذه وصديقه ديون وتتضمن وصفا لكثير من الأحداث والتفاصيل من حياة أفلاطون وخاصة فيما يتعلق بعلاقته بديونيسيوس حاكم سيراقوصه.(١٦)

ويرجح كويلستون أن تلك الرسالة بالاضافة إلى "الرسالة الثامنة" قد كتيتا بعد وفاة ديون نفسه في عام ٢٥٣ ق. م^{(٢٠}).

ثالثاً: مشكلات العرض المنهجي لذهب أفلاطون:

إن تلك الطريقة الحوارية التى انتهجها أفلاطون فى الكتابة الفلسفية رخ:
 مميزاتها العديدة، قد تسببت فى الكثير من الصعوبات التى تواجه الدارس لفلسفة
 أفلاطون حينما يحاول عرضها عرضا منهجيا منظما!

س- ولعل السبب الرئيسى فى هذه الصعوبات هو أن أفلاطون نفسه لم يعرض فلسفته بطريقة منطقية منظمة مثلما فعل تلميذه أرسطو، بل قدمها كيفما اتفق عبر محاوراته المختلفة وفى رسائله وفى دروسه الشفهية، ولم يشغل نفسه بترتيب ما لتلك المحاورات حتى بهكن الاستناد عليه فى فهم تطور فلسفته.

وفى اعتقادنا أن تلك الصعوبة وغيرها ترجع إلى أن أفلاطون قد غلبت عليه
 هواية الظسفة وليس احترافها! ويبدو ذلك وإضحا من كثرة تطويره لأرائه وتعديله
 لبحضها دون الاهتمام فى كثير من الأحيان بعدى الإحكام المنطقى بين جوانب مذهبه:

إن أفلاطون رغم أنه هو الذي ألهب حماسة أرسطو المنطقية وألهمه الكثير أنسطة تلك المبادئ المنطقية التي ساعدته في تأسيس المنطق كعلم دقيق، أقول رغم ذلك عقله دوض التقوليب داخل أطر منطقية ثابته!

إن من ينظر إلى تعريف أفلاطون للفيلسوف ورسالته يدرك مدى حرصه كفيلسوف على التحرر من أى قبود تقيده حتى ولو أدى ذلك إلى أن يتناقض أحيانا مع نفسه!

فالفيلسوف كما عرفه فى "فيدون" وفى "ثياتيتوس" هو من يستطيع تطامد" نفسه من دنس الجسم وشهواته، وهو من لا يخشى الوت، وهو القادر فى حياته على : يفصل نفسه عن جسده أى القادر على أن يعيش "الوت" سعيدا بذلك إلى أقصى حدا؛

أما الفيلسوف كما صوره في "الجمهورية" فهو ذلك الحاكم الأمثل، وهو أصلح الناس لحكم المدينة الفاضلة وهو القادر على الاهتمام بشئون الناس الاجتماعية والاقتصادية .. الخ.

وتتأرجح رؤية أفلاطون لمهمة الفيلسوف في مختلف محاوراته بين هاتين الصورتين المتناقضتين ولو ظاهريا !! فإلى أي صورة ببيل أفلاطون؟!

Migri Dr.

أنه يؤمن بالصورتين معا؛ فالفيلسوف هو الساعى إلى الهرب من هذه الحياة المادية، الرافض لكل ما بها من شهوات حسية، وهو في نفس الوقت الذي يمكنه المشاركة في سياسة مدينته والقادر على اصلاح أحوالها بما يمتلك مع معرفة نظرية بعنى الحكم ومعنى العدالة ويما يتحلى به من فضائل مثالية سَثَل القدوة المثلى لكل أمناء الدينة!

إن ما نريد لقارئنا العزيز أن يدركه هنا هو أن عرض أي جانب من جوانب فلسفة أفلاطون يقتضى من المؤرخ أن يعرض لمثل تلك الآراء في تطويها ويحاول التوفيق بين ما يبدو فيها من تناقضات ظاهرية بأن يحاول الامساك دائما بجوهر الفلسفة الأفلاطونية وتجلياتها في معالجة الموضوعات المختلفة دون أن يسلم نفسه لمجرد العرض السردي لما ورد في محاورات أفلاطون المختلفة محاورة بعد أخرى!

وهناك بالطبع من يفضل من المؤرخين هذه الطريقة الأخيرة في عرض فلسفة أفلاطون باعتبارها الأسهل، وياعتبارها هي الأكثر اقترابا من الروح الأفلاطونية الحيوية، وهي الأكثر اقترابا من النص الأفلاطوني بما يشتمل عليه من عرض للآراء المتعددة حول الموضوع الواحد، وسرد ما يجرى من مناقشات حول هذا الموضوع بين المتحاورين.

والحقيقة أن هذه الميزات لهذه الطريقة في عرض فكر أفلاطون تتضاءل قيمتها وخاصة حينما نضع في الاعتبار القارئ المبتدئ الذي قد يتصور خطأ أن هذا هو رأى أفلاطون النهائي حول هذا الموضوع أو ذاك من الموضوعات إذا ما ركزنا العرض من خلال محاورة ما من محاوراته، فضلا عن أنه من الصعب على هذا القارئ المبتدئ أن يفصل بين رأى أفلاطون عن آراء الآخرين، كما أن من الصعب عليه أن يقيم الأدلة المتباينة التي يطرحها المتحاورون لتأكيد صحة آرائهم!!

ولذلك فإننا نفضل بالنسبة لعرض مذهب أفلاطون الجمع بين هذه الملايقة التي تحانى النص وتستند إليه دائما، وبين الطريقة التقليدية التي تعرض لاراء الفيلسوف مجردة بشكل منطقى منظم وعلى ذلك فإننا سنعرض لوضوعات الفلسفة الأفلاطونية ولنظرياته المختلفة في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة مستندين إلى النص الأفلاطوني ودون أن نفقل النطور الذي لحق بهذه النظرية أو تلك عبر المحاورات المختلفة مستفيدين في ذلك من ذلك الترتيب الذي انتها الذي المائية الفلاطونية ولا الله المائية التوليد الذي الترتيب الذي التوليد المحاورات الأفلاطونية والمحاورات الأفلاطونية المحاورات الأفلاطونية المحاورات الأفلاطونية المحاورات الأفلاطونية التي للله الترتيب الذي التوليد المحاورات الأفلاطونية التي الترتيب الذي الترتيب الترتيب الذي الترتيب الذي الترتيب الذي الترتيب الذي الترتيب الذي الترتيب الذي الترتيب التر

ومع ذلك تبقى مشكلة هامة يواجهها الباحث فى فلسفة أفلاطون والمؤرخ لها تتلخص فى السؤال التالى: من أين يبدأ هذا العرض المنهجى المنظم لذهبه الفلسفى بنظرياته وجوانبه المختلفة ؟! هل من نظريته عن الوجود نظرية المثل أم من نظريته فى المعرفة الإنسانية أم من رأيه حول معنى الفلسفة ودور الفيلسوف أم من نظريته عن المحالة بحانبيها الأخلاقي والسياسي؟!

والمقبقة أن شة خلافات بين المؤرخين لأفلاطون حول نقطة البدء التى ينبغى أن نبداً منها هذا العرض المنهجى لفكره؛ فالذين يعتبرون أن نظرية المثل هى جوهر الفلسفة الأفلاطونية وأساسها يبدأون بالحديث عنها (٢٠١). أما الذين اعتبروا أن معرفة الهدف من الفلسفة عند أفلاطون هو الذى يوحد بين جوانب فلسفته، فقد بدأوا من عرض الهدف من الفلسفة عنده (٢٣). أما الذين رأوا أن جوهر الفلسفة الأفلاطونية وغايتها هو النظام السياسي الأمثل القائم على إدراك معنى العدالة فقد بدأوا عرضود للذهب الأفلاطوني من آرائه السياسية (٣٣).

إن هذا الاختلاف بين المؤرخين حول نقطة البدء في عرض المذهب الأفلاطوبر لا تعنى بالطبع وجود اختلافات ... رية في تفسير فلسفة أفلاطون بين هؤ. المؤرخين، إذ أن الأمر لا يعدو أن يكون اختلافا في وجهات النظر حول أساس الفلسفة الأفلاطونية والغاية منها. وربما يكون اختلافا حول الطريقة التي يرتضيها هذا المؤرى أو ذاك لعرض جوانب هذا الذهب المنشعب.

وعلى أي حال فإن الاختلاف حول نقطة البداية لعرض المذهب الأفلاطوني سرعان ما يزول إذا ما واصلنا القراءة عند هذا المُرْخ أو ذاك، فمن يبدأ من نظريه الوجود سرعان ما ينتقل إلى عرض نظريته في المرفة ثم في الاخلاق.. الغ، ومن يبدأ من نظريته في المعرفة سرعان ما ينتقل بعد ذلك لعرض نظرياته الأخرى. وهكذا ...

وليسمح القارئ العزيز بأن نبدأ عرضنا لجوانب المذهب الأفلاطونى من نظرية أفلاطون فى المعرفة لأنها فى اعتقادنا المدخل الضرورى والمنطقى لفهم نظريته فى الوجود حتى وان اختلطا ببعضهما فى كتاباته. ثم بعد نلك ننتقل لعرض نظرياته المختلفة بحسب التسلسل المنطقى الذي يجعل فهمها ميسورا وواضحا.



هوامش الباب السادس







الفصلان (الأول والثاني)

هوامش الجاب السادس

* هوامش المقدمة والفصل الأول:

- (١) صاحب هذا التعبير هو الأب الدكتور جورج شحاته تنواتي، وكان نلك في مطلع مناقشته ارسالة الماجستير التي تقدمت بها بعنوان "الألوهية عند أفلاطون"، وكانت المناقشة في مطلع فبراير عام ١٩٨٠م.
- (٢) أنظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية.
 مكتبة مدبولي بالقاهرة، الطبعة الثانية، ص١١.
- (٣) أنظر: أوجست دييس: أفلاطون، تعريب محمد اسماعيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠.
 - (٤) أنظر: د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص ٨.
- (٥) أنظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني، المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التآليف والترجمة والنش الطبعة الثالثة ١٩٨٦ م، ص ٤٦٨.

Copleston F.: Op. cit., p. 151.

وأيضا: (٦) أنظ:

Burnet : Op. cit., p. 168 - 169.

Zeller: Op. cit., p. 114-115.

Luce: Op. cit., p. 94.

Crombie I. M.: An Examination of Plato's Doctrines, I, London, : وأيضا Routledge & Kegan Paul, third impression 1969, p. I.

- (٧) أنظر: أوجست دبيس: نفس المرجع السابق، ص ٢٤ وما بعدها.
- Copleston: Op. cit., p. 152.

(٨) أنظ :

وأيضا: ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق ص ٤٦٨. ٤٦٨.

- (٩) دييس: نفس المرجع السابق، ص ٢١.
 - (۱۰) نفسه، ص ۲۲.
 - (۱۱) نفسه، ص ۲۵ ۲۱ وما بعدهما.



وانظر أيضا: بريبه، نفس المرجع السابق، ص ١٢٩.

(۱۲) دییس: نفس المرجع، ص ۳۲. ۳۳.

وانظر أيضا: Copleston: Op. cit. p. 152.

(١٣) دييس: نفس المرجع السابق، ص ٣٥ –٣٦.

(١٤) نفسه، ص ٤٠.

(١٥) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٤٦٩.

(١٦) أنظر: عزت قرنى: الحكمة الأفلاطونية، بار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٤٤.
 I. M. Crombie: Op. cit., p. 2 - 3.

وكنك: دييس، نفس المرجع السابق، ص ٤٥.

(۱۷) أنظر: أفلاطون: محاورة الدفاع، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، ص ٦٦ – ٦٢.

وعزت قرنى: نفس المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٨) أنظر: دبيس: نفس المرجع السابق، ص ٣٠.

(۱۹) نفسه، ص ص ۲۲ – ۶۱.

(٢٠) أنظر محاورة فيدون (59 b).

Crombie : Op. cit., p. 7. : انظر: (۲۱)

Copleston : Op. cit., p. 53. (۲۲)

Crombie : Op. cit., p. 7. : نظر: (۲۳)

(٢٤) اميل بربيه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٠.

Plato: Laws (B. II 656), Eng. Trans. By B. Jowett, in "Great : أنظر (٢٥) Books of the western world", p. 654-655.

(26) Ibid., (819), Eng. Trans., B.III, p. 728 - 729.

وقائن نفس الموضع في الترجمة العربية للقوانين والتي قام بها محمد حسن ظاظاء مطابح الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٣٦٢.

TIMB

(٢٧) أنظر من هؤلاء على سبيل المثال:

Burnet: Op. cit., p. 171.

(٢٨) دييس: نفس المرجع السابق، ص٥٤.

(29) Plato: Timaeus (21 - 22 - 23), Eng. Trans., in "Great Books", p. 444 - 445.

(٣٠) أنظر: بريبه: نفس المرجع لاسابق، ص ١٣٠.

وأيضا: Burnet : Op. cit., p. 171.

Burnet: Op. cit., p. 172. (۲۱)

Crombie: Op. cit., p. 7.

Copleston: Op. cit., p. 153. Crombie & Copleston, Ibid.

(٣٢) أنظر:

(٣٣) أنظر: دييس: نفس المرجع ، ص٧٧ - ٧٤.

(٣٤) أنظر: برييه: نفس المرجع ، ص ١٣٠.

Copleston: Op. cit., p. 153.

وأبضا:

(35) Burnet : Op. cit., p. 172.

(36) Ibid.

(37) Copleston: Ibid.

Plato: the Seventh letter (324 a), Eng. Trans., In "Great Books", p. 800. أنظن (٢٨)

(٣٩) دبيس: نفس المرجع، ص ٧٥.

(40) Crombie: Op. cit., p. 9.

(٤١) ارنست بارکر: نفس المرجع ، ص١٩٦.

(٤٢) أنظر تفاصيل هاتين الزيارتين، في نفس المرجع السابق، ص ٢٠٢ ــ ٢٠٠٠.

(٤٣) أنظر: سارتون: نفس المرجع السابق، ص١٣.

(44) Burnet: Op. cit., p. 174.

(٤٥) سارتون: نفس المرجع ، ص ١٥.

(۲۱) نفسه، ص ۱۶.

MINION.

(47) Burnet: Op. cit., p. 174.

(٤٨) أنظر: باركر: نفس المرجع السابق، ص١٩٧.

(٤٩) سارتون: نفس المرجع السابق، ص ١٥.

(٥٠) نفسه، ص ١٤.

(٥١) أنظر منهم على سبيل المثال:

Copleston, Op. cit., p. 156.

ويربيه: نفس المرجع السابق، ص١٣٢.

+ هوامش الفصل الثاني:

(١) أنظر: هذه الادعاءات والرد عليها في:

 د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٤م، ص ٨٢ – ٨٣.

(2) Taylor (A. E.): The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan 1960, p. 30.

وأنظر أيضًا: د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص ٨٣ – ٨٤.

(٣) ارنست باركر: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ص ٢١٠.

 (٤) د. فؤاد زكريا: دراسته حول محاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، ص ٣٦.

 (ه) راجع تفاصيل تطبيق هذه المناهج على المحاورات الأفلاطونية والصعوبات الناجمة عنها في: د. عبد الرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص ٩٠ – ٩٤.

Luce: Op. cit., p. 97 - 98. (٦)

وأيضا: Crombie: Op. cit., p. 11.

Zeller E., Op. cit., p. 121 – 126. (۷)

وأيضا: Copleston F. : Op. cit., p. 163 - 164.

(٨) بربيه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٢ – ١٣٣.

Burnet : Op. cit., p. 172. (٩)

Copleston: Op. cit., p. 163.

(۱۰) أنظر:

(11) Ibid.

(12) Zeller: Op. cit., p. 121.

(١٣) أنظر: بريبه: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأيضا: Burnet : Op. cit., p. 172.

(14) Copleston: Ibid.

(١٥) أنظر: بريبه: نفس المرجع السابق، ص١٣٢.

وأيضا: د. بدوي : نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

(۱٦) أفطر: Copleston: Op. cit., p. 163 - 164.

وأيضا: Zeller: Op. oit., p. 122.

(۱۷) أنظر: Copleston : Op. cit., p. 164.

(18) Ibid.

(١٩) أنظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٣٣.

(20) Copleston: Op. cit., p. 165.

(٢١) أنظر من هؤلاء: أوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص ٧٨.

أيضا: Luce, Op. cit., p. 99

Matson, Op. cit., p. 87.

Radha Krishnan (ed.): History of Philosophy Eastern and Western, وأيضا:
George Allen & Unwin LTD., London 1967, p. 54.

وكذلك د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ١٦٩.

(٢٢) أنظر: برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢٣) أنظر من هؤلاء:

برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص ١٧٤.

د. عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٤٤.
 حسين حرب: أفلاطون، دار الفارايي، ييرويت ١٩٨٠م، ص ٥، ص ٢١ وما بعدها.

Gosling J. C. B: Plato, Routledge & Kegan Paul, London 1973, p. I.

MINION.

النمسل الثالث

نظرية المعرفة

الكنان ..

يخطئ من يظن أنه سكن أن يجد أى جانب من جوانب فلسفة أفلاطون مطروحا بطريقة مباشرة فى أى محاورة من محاوراته. وهكذا الأمر بالنسبة لنظرية المرفة عنده؛ فعلى الرغم من أن العنوان الفرعى لمحاورة "ثياتيتوس" هو "عن العلم" إلا أن حديث أفلاطون عن المعرفة والعلم تفرق فى معظم محاوراته الأخرى وان كان قد خصص "ثياتيتوس" للحديث المنظم عن انتقاداته للنظريات المعرفية الشائعة فى عصره وخاصة النظرية الحسية.

وعلى أى حال، فالعرض المنظم لنظرية المغرفة الأفلاطونية يقتضى أن شيز فيها
بين جانبين الجانب النقدى السلبى، ويختص بالنظر فى الانتقادات التى وجهها
للنظريات الشائعة فى عصره. وقد وردت معظم هذه الانتقادات كما أشرنا فى
"لياتيتوس". أما الجانب الإيجابى وهو الذى تبلورت فيه نظريته الخاصة فى المرفة،
تلك النظرية التى تقوم على التمييزيين المعرفة الحقيقية (أى العلم) وبين المعرفة الظنية،
فنجده مطروحا فى معظم محاوراته وخاصة "الجمهورية" و"فايدروس" و"مينون".

أولاً: الجانب النقدى من نظرية المرفة:

إن ضرورات العرض المنهجي هي التي تجعلنا نبدأ بالحديث عن هذا الجانب السلبي من نظرية أفلاطون عن المعرفة، فالحقيقة أن الجانبين كانا في ذهنه معا وكانا مختلطين من البداية بنظريته عن الوجود؛ ففي اطار تمييزه لراتب الوجود في "الجمهورية" نجده يعرض فيما سمى بتشبيه الخط هذا التمييز المعرفي بين المعرفة الحقيقية episteme التي أداتها الحدس العقلي وقوامها إدراك "المثل" باعتبارها حقائق ألأشياء وجوهرها الثابتة، وبين المعرفة الظنية Doxa التي أداتها الحواس الخمس وقوامها معرفة الأشياء المحسوسة المادية.

والناظر إلى هذا الخط يجد التداخل والتوازى فى فكر أفلاطون بين تمييز درجات المعرفة وتمييز مراتب الوجود. فقد عبر تشبيه الخط عن هذا التداخل والتوازى على النحو التالي (١):

العلم اليقينى Epistême	التعقل ← (الإدراك المدسى المباشر) Noesis	← البادئ arche	ما هو مدرك	
	الفكروالاستدلال diancia	الرياضيات Mathematique	بالعقل Noeta (المالم المقول)	
	اعتقاد رأى + Pistis	الكائنات الحية. → الأشياء الحسية A-E-M.	ما هو مُعتقد	
معرفة ظنية Doxa	eikasia	صور وظلال الأشياء	أو مظنون فيه Doxaotà (العالم المحسوس)	

ويبدو من النظر في هذا الشكل أن لحجات المعرفة (على يسار الحمل) موازية لمراتب الوجود (على يمين الخما)، وهي أربع درجات في اطار التمييز بين المعرفة الطنية Doxa، والمعرفة اليقينية Opapisteme(۲)،

وتبدأ هذه الدرجات بدرجتين لما سمى عموما بالمحرفة الظنية وهما (١) الوهم وتبدأ هذه الدرجات بدرجتين لما سمى عموما بالمحرفة الظنية وهما (١) الوهم eikasia وهي تلك المعرفة النظر في ظلال الأشياء وليس في الأشياء ذاتها، (٢) الاعتقاد spistis وهي تلك المعرفة الحسية التي تنصب على إدراك الأشياء أو الموجودات الحسية نفسها، ويالطبع فإن كلا من الوهم والاعتقاد معرفة ظنية تقوم على الاعتقاد الرائف بأن صاحبها يعرف شيئا، والحقيقة إنه لاقتصاره على الستخدام الحواس لا يعرف إلا الظن فالأراء والمعتقدات التي كونها حول الأشياء إنما تقبل الخطأ ويالتالي فهي تحتاج لتمحيص عقلي لا يملكه إلا من ارتبة المعرفة الحصية بما فيها من أوهام وظنون إلى مرتبة المعرفة المعقلية

وهى أيضا درجتين؛ (٣) المعرفة الاستدلالية Dianoia وهى التى تتعلق أساساً بالتصورات الرياضية وهى درجة من درجات المعرفة التى تكمن أهميتها عند أفلاطون فى أنها شكن صاحبها من الارتقاء من مرتبة المعرفة الحسبة الظنية إلى مرتبة الإدراك الماشر للمثل. وهنا نصل إلى آخر درجات المعرفة وأهمها على الاطلاق، (٤) المعرفة المدمية المباشرة Noesis، تلك الدرجة التى يدرك المرء فيها مبادئ الأشياء وجوهرها الثابتة (أى المثل) التى تشكل ما أسماه أفلاطون عموما "العالم المعقول" اللامرئي، نلك المالها لذى لا يستطيع إدراكه إلا من ارتقى الدرجات السابقة ونجاوزها جميعا.

إن تشبيه الخط ليس إلا أحد الصور التقريبية التى عرض أفلاطون من خلالها كيف سيز بين درجات العرفة، فقد قدم أفلاطون فى نفس المحاورة عرضا لأسطورة الكهف التى ضمنها أيضا نفس هذا التمبير؛ حيث تقودنا هذه الأسطورة إلى إدراك الغرق بين المعرفة الظنية الوهمية التى يعيشها سكان الكهف المقيدين إلى جدار الكهف حيث لا يرون إلا الظلال التى تتحرك أمامهم على ذلك الجدار، وبين المعرفة المقيقية التى يحصل عليها من يستطيع فك القيد والخروج إلى الضارج حيث يرى حقائق تلك الظلال التى كانت تتحرك أمامه على جدار الكهف.

ويالطبح فإن هذه التشبيهات والصور التى اتضح من خلالها رفض أفلاطون للمعرفة الحسبة باعتبارها معرفة طنية غير مؤكدة لم تكن كافية لتأكيد وجهة نظره حيث لم يقدم من خلالها أى براهين أو حجج عقلية توضح أسباب رفضه لهذا النوع من المعرفة. إن تلك الحجج والبراهين ضد صور المعرفة المرفوضة لم ترد إلا بعد ذلك في محاورة "فياتيتوس".

(أ) نقد المعرفة الحسية:

فقد خصص أفلاطون هذه المحاورة لنقد صور المعرفة الشائعة في عصره، وخاصة المرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية. وقد جاءت هذه الانتقادات على لسان سقراط، ومن خلال ثلاث تعريفات يقدمها الشاب ثياتيتوس⁽⁷⁾ للعلم.

وأول هذه التعريفات: التوحيد بين المعرفة والاحساس aisthesis. ويبدأ أفلاطون نقد هذا التوحيد بين العلم والاحساس من بيان مصدر هذا التوجيد، وهو رأى بروتاجوراس الذى لخصته عبارته الشهيرة "أن الإنسان معيار الأشياء جميعا"، تلك العبارة التى تعنى أن ما يحس به الإنسان الفرد هو ما يعد صحيحا وحقيقيا بالنسية له. وتستند هذه النظرية السوفسطائية على فلسفة هيراقليطس واقراطيلوس القائلة بالتغير والسيلان الدائم في الوجود.

وفى ضوء ذلك وجه أفلاطون انتقاداته على ذلك التوحيد بين المعرفة والاحساس الذى استنفد الجزء الأكبر من محاورة "ثياتيتوس". وكانت أهم هذه الانتقادات ما يلى:⁽¹⁾

- (۱) أن التوحيد بين المعرفة والاحساس قد ينتهى بنا إلى القول بأن الخنزير أوالبقر الوحشى بمكن أن يكون هو أيضا مقياسا للأشياء جميعا، فهو كالإنسان بمتلك الحواس الخمسة. ومن ثم فإن ما يراه الخنزير أو البقر الوحشى هو أيضا صحيع بالنسبة له وقد يتساوى برأى أى إنسان.
- (٢) أن التوحيد بين المرفة والاحساس معناه أنه لا توجد أفضلية لرأى ما على آخر فكل الآراء تتساوى في صحتها وفي تعبيرها عن الحقيقة. ومن ثم فأى أفضلية تكون لرأى بروتاجوراس نفسه؟!

ومن جانب آخر فإنه إذا كانت جميع الاحساسات صحيحة وحقيقية فإن الإدراكات الحسية عند الطفل يجب أن تكون كذلك شاما كما هي عند أساتنته. وعلى ذلك فإنهم لن يستطيعوا أن يعلموه شيئا، بل وتنتفى هنا امكانية التعليم والتعلم، فالطفل منذ أن يعى ويدرك بحواسه يمكنه أن يعتبر نفسه مقياساً للمعرفة كأى واحد من الكبارسواء بسواء!

- (٣) أن الاحساسات تفضى إلى انطباعات متناقضة، فالشئ الواحد يبدو كبيرا عن بُعد. وهو بمقارنته ببعض الأشياء الأخرى يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الأشياء الأخرى يبدو خفيفا وبمقارنته ببعضها الآخر يبدو ثقيلا. وهو يبدو فى ضوء آخر أخضر اللون، وهو فى الظلام لا لون له على الاطلاق! فأى هذه الانطباعات هى المعبر عن الشيء الحقيقي.. إن النتيجة الحتمية للتوحيد بين المعرفة والاحساس هى أن كل هذه الاحساسات المتناقضة حقيقية بالنسبة لنفس الشيء!!
- (٤) أن هذه النظرية تتناقض مع بعض ما نالاحظه من ظواهر؛ مثل من يسمع لغة وهو لا يعرف معنى ألفاظها، إنه رغم احساسة (أى رغم استماعه للألفاظ اللغوية) لا يعرف شيئًا؛ فهو لا يدرك معنى لما يسمع من ألفاظ!

(٥) إن هذه النظرية تجعل التمييزيين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق؛ فالشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا في نفس الوقت، حيث يبدو حقيقيا بالنسبة لأحدنا وزائفا بالنسبة للآخر، ومن ثم فلم يعد هناك أي فرق على الاطلان بين قولنا: أن قضية ما حقيقية، وبين قولنا عنها: أنها قضية زائفة، فالقولان - في اطار التوحيد بين المرفة والاحساس - لهما نفس المعنى بالنسبة لشخص ثالث!

(۲) أن هذه النظرية لا تتيح أمام الإنسان العادى أى معرفة بشأن المستقبل فهي تلغيه لأنه إذا كان رأى الفرد صحيحا بالقياس إلى ما يحسه؛ فالاحساس آنى ووقت فهو يتغير من وقت لأخرا وينبغى أن نفرق لدى الإنسان ـ فى رأى أفلاطون ـ بين معتقدات حاضرة ومعتقدات تتعلق بالمستقبل وإذا سلمنا بأن من حق أى فرد أن يحدثنا عن معتقدات بشأن الحاضر وفق ما يحس به فإننا جميعا نسلم بأن المعتقدات بشأن الحضير فيها هو الرأى الأصوب والأدن؛ فتقدير الشفاء من مرض معين لا يرجع إلى رأى الطبيب لأنه الخبير بطبيعة المرض ويطرق علاجه ومتى بهكن أن يشفى المريض منه. ومن ثم يكون رأيه هو الابكين بعنى ببساطة أن الاحساس لا بهكن أن يكون هو العيار الذي يقيس الموفة والعلم.

 (٧) أما الانتقاد الأخير والحاسم لهذا الترحيد بين المعرفة والاحساس، فيقول فيه أفلاطون: إن الاحساسات التى تأتينا بها الحواس ما هى إلا مادة الإدراك الحسى وليست هى المعرفة أو الإدراك ناته!

وقد عبر أفلاطون عن ذلك في "ثياتيتوس" حينما قال على لسان سقراط:

"وسيكون غريبا يا صديقى الفتى أن تستقر فينا مجموعة من الاحساسات كما لو كانت جنوبا مخباة فى حصان طروانة الخشبى ولا يكون هناك طبيعة واحدة (نفس أولى شئ آخر تريد) تتجمع فيها كل هذه الاحساسات ويها ندرك موضوعات الاحساس من خلال أعضاء الحس⁽⁴⁾... "إن العلم لا يقوع على الاحساسات بل يستند إلى تعقل الاحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن ..." (¹⁾.

إن ما قصده أفلاطون هنا هو التأكيد على أننا لا ندرك بالحواس وإضا من خلال الحواس؛ فالعقل يستعمل الحواس كما لو كانت آلات أو معابر تمر منها المعطيات الحسية، وهو بعد نلك الذي يقوم بوظائف التحليل والمقارنة والتجريد والاستدلال، وينتهى من كل ذلك إلى التمييز بين المعطيات الحسية المختلفة، أى التمييز بين الصورة والصوت والطعم ... الخ. وهذه العمليات إنما هى عمليات استدلالية عقلية تنتهى إلى حدوث ما يسميه أفلاطون بالحكم على الأشياء الحسية وتكوين رأى أو ظن Opinion - Doxa (^{V)}

وهنا يبدأ الانتقال إلى الحديث عن التعريف الثانى للعلم الذى يوحد فه ثياتيتوس بين العلم والحكم الصادق، وهو التعريف الذى يبدأ منه أفلاطون مناقشة المرفة الاستدلالية (البرهانية) ويقدم انتقاداته عليها.

(ب) نقد المعرفة الاستدلالية:

لقد شكك أفلاملون بداية في التوحيد بين العلم والحكم الصادق أو الطن الصادق Doxa من خلال التساقل عن كيفية التمييز بين الحكم الصادق والحكم الخاطئ! إذ أنه لكي نوحد بين العلم والحكم الصادق لابد أولا من أن نعرف معنى الحكم الخاطئ.

فهل يكون الحكم الخاطئ هو مجرد الخلط بين شئ نعرفه وشئ لا نعرفه؟!

إننا من الناحية الموضوعية لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود؛ لأن التفكير فيما ليس موجودا لن يكون تفكيرا على الاملاق! ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نخلط بين ما هو موجود وما هو غير موجود لأن تساوى وجود الموضوعين في الوعى لا يؤدى إلى الخلط بينهما (^).

وتنتهى مناقشة هذا التعريف إلى محاولة تفسير الحكم الخاطئ تفسيرا سيكولوجيا يستند على الذاكرة التى تتداخل فيها مبادئ العلوم التى نتعلمها، ويصعب علينا أحيانا الاستفادة منها خاصة إذا كان الموضوم غامضا فنقع فى الخملاً نتيجة لذلك.

والجدير بالذكر أن أفلاطون يعود إلى استكمال مناقشة هذا الموضوع بنفس الطريقة فى محاورة "السوفسطائى" حيث يؤكد أن جوهر الخطأ فى حكمنا على الأشياء والكلمات هو أن نفرض الوجود على ما لم يحرز الوجود (^).

وإذا ما عدنا إلى محاورة "ثياتيتوس" نجده بنتقل ودون حسم لقضية التمييزين الحكم الخاطئ والحكم الصادق التى ربما أجل مناقشتها عمدا إلى المحاورة التالية، ينتقل إلى طرح التعريف الأخير للعلم وهو التوحيد بين العلم والحكم الصادق المصحوب بالبرهان أى المصحوب بالتفسير العقلي Logos واقتصرت مناقشته لهذا التعريف على بيان عدة معانى للوجوس Logos وتوضيح مدى بُعدهما عن التعبير عن العلم

فاللوجوس قد تعنى اللغة المعبرة عن الفكر بواسطة الأسماء والأفعال، وكل إنسان ما عدا الأصم والأبكم قادر عليها بغير أن يتوفر له العلم؛ ولذلك فليس معنى أن كلا منا قادر على الحديث مستخدما لغة ما، ليس معنى ذلك أنه عالم أو يعبر في حديثه هذا عن علم صحيح!

وقد تُعنى اللوجوس أيضا رد المركب إلى أجزائه وحصر هذه العناصر. ولكن مجرد تحليل المركب ورده إلى عناصره لا يعد علماً؛ فالطفل الصغير الذي يستطيغ أن يحصى لنا حروف أي كلمة لا يصل مع هذا إلى العلم، ولا ندعوه عالما (١٠).

ويالطبع فإن المناقشة هنا تأخذ طابعا جدليا مؤباه أن معرفة مجموع الأجزاء لا يعنى مغرفة الكل، فمعرفة مجموع الأجزاء لا يتساوى مع معرفة الكل ناته (أى المركب من هذه الأجزاء) "فكل ما له أجزاء يتكون من مجموع هذه الأجزاء.. لكن هل يعتبر مجموع الأجزاء هو والكل شيئًا وإحداً أم شيئين مختلفين؟!" (١١).

وعلى أى حال تنتهى هذه المناقشة الجدلية البعيدة عن المناقشة الجدية لعنى البرهان والاستدلال الرياضي، تنتهى دون نتيجة سوى أن يدرك ثياتيتوس ومعه القارئ أن "العلم ليس هو الاحساس ولا الظن الصادق ولا البرهان الذي قد يضاف إلى الظن الصادق (17).

وإذا ما أردنا استكمال مناقشة أفلاطون للمعرفة الاستدلالية الرياضية لابد من الرجوع إلى محاورة "الجمهورية" وإلى تشبيه المخط، حيث نجد أن المعرفة الرياضية الاستدلالية Dianoia رغم اعجاب أفلاطون بها وحماسته لها باعتبارها الدرجة الوسطى والضرورية التى تساعد الإنسان فى تحويل عقله وتعويده على الانتقال من المسوس إلى المعقول، أقول رغم ذلك فإن هذا النوع من المعرفة بعد مثاراً للنقد إذ أن المعرفة الرياضية فى نظره تقوم على افتراضات وصور مرتبطة بأشباء الواقع المحسوس إن الرياضيات رغم أن موضوعها هو دراسة الماهيات اللامادية إلا أنها مضطرة على الدوام إلى تأييد موضوعها بأشكال مجسوسة(١٣) فعلماء الرياضيات فيما يقول

أفلاطون "يستخدمون الأشكال المنظورة ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هي ناتها وإضا على الأصول التي تعد هذه الأشكال صورا لها.. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية "(١٠).

لقد كان أفلاطون إذن ينظر إلى المعرفة البرهانية الرياضية على أنها مجرد درجة من درجات المعرفة اليقينية ولكنها ليست "اليقين الكامل". ومن ثم فإن على المرء أن يتجاوزها؛ إذ على الرغم من "أن الباحثين في هذه العلوم (يقصد الرياضيات) مضطرون إلى بحثها بفكرهم لا بحواسهم، إلا أنهم يبحثونها بادئين بالسلمات دون الارتقاء إلى مبدئها، ومن ثم فإنهم لم يكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات"(١٠).

وعلى أى حال، فإن المرء إنا ما تجاوز المرفة الرياضية التى من شأنها أن تدرب المقل على الارتقاء نوعا ما من المحسوس إلى المقول، فإنه سيصل إلى الدرجة الأرقى . والأهم والأدق للمعرفة اليقينية ألا وهى عند أفلاطون المعرفة بالمقولات أى بالثل التى هى ماهيات الأشياء سواء كانت حسية أو رياضية.

ثانياً: الجانب الايجابي من نظرية المعرفة:

وهنا نصل إلى التساؤل عن معنى المعرفة اليقينية عند أفلاصلون، وعن منهج الوصول إليها وأداننا المعرفية في نلك؟!

(1) مرضوع للعرفة اليقينية episteme:

لما كان أفلاطون قد أوضع في "ثياتيتوس" أن المعرفة اليقينية لا يمكن أن تكون هي الاحساسات ولا الإدراكات الحصية المستندة عليها، ولا هي كذلك الاستدلالات العقلية الرياضية التي تقوم على الفروض المرتبطة بالواقع المحسوس، فإن صورة العلم الهقيني لديه قد بدت واضحة تماما، إنه العلم بالمبادئ الكلية الثابتة المفارقة للأشياء والواقع المحسوس أي العلم بالماهيات أو بالمثل

والعلم بالمثل يعنى عند أفلاطون العلم بصورته اليقينية الموضوعية المعقة؛ لأن "المثل" ليست مجرد أفكار أو مفاهيم أو تصورات عقلية، بل هى الرجود الحقيقى الواقعى. إنها ـ على حد تعبير تيلور ـ ليست أفكارا فى الذهن العارف، وإنما هى موضوعات متميزة ومستقلة عنه بمكن للعقل أن يعرفها(١٦). ويجدر بالقارئ هنا أن يتنبه إلى أن الواقعية التى نشير إليها عند أهلاطون هى وإقعية من نوع خاص؛ إنها وأقعية لا تقيس الوجود الحقيقى بما يطابق الواقع المحسوس، بل تقسيه بما يطابق المائح الملحسوس، بل تقسيه بما يطابق المبادئ الكلية المفارقة للأشياء (أى المثل). ولذلك أطلق عليها "الواقعية التصورية" (**)، وإن كنت أفضل تسميتها "الواقعية اليتافيزيقية"، فالواقح عند فيلسوفنا هو ذلك الواقع الذي يثله ذلك العالم المغارق عالم "ألثل". إن "ألثل" إذن هى الموضوعات الحقيقية للمعرفة عند أفلاطون. ومن ثم فلا علم يقينى إلا لدى من أدركها. وهنا يثار السؤال حول كيف بمكننا معرفة هذا العالم المفارق، عام المفارق، عام المفارق، عام ألفارق، عام ألفارق، عام ألفارق، عائم ألا كلا

(ب) الجدل والمعرفة اليقينية:

إن المنهج الذي يفضله أفلاطون في فلسفته عموما هو الجدل Dialectic والجدل عنده يعنى الحوار أو المناقشة التى تستهدف كشف الحقيقة عن طريق السؤال والجواب $^{(M)}$, والحواب $^{(M)}$, والحواب $^{(M)}$, والحواب $^{(M)}$, والحواب $^{(M)}$, والحواب فيلسوفنا "أمر عقلى محض $^{(C)}$ ؛ فهو منهج يرتفع به المره من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا محسوسا، وإضا بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة و ومعنى هذا أننا إذا ما أخذنا في دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغى أن نتوقف عند هذه الفكرة بل لابد من أن نردها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل. وترد هذه الفكرة أيضا إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل. وترد هذه الفكرة أيضا إلى الفكرة الذي هي أعم الأفكار جميعا وأكثرها يقينا، من العكرة الأعلى مقاما لن تكون سوى مثال المثل (مثال الخير) $^{(N)}$.

وقد ميز أفلاطون بين نوعين للجدل؛ جدل صاعد وجدل هابط. وكل منهما له دوره في الامساك بالحقيقة اليقينية؛ حيث أن الجدل الصاعد عموما هو فن الحدس التصورى للحقيقة على ما هي عليه (٢٦)، إنه فن "النظرة الشاملة التي شكننا من الوصول إلى تعريف يوضح الموضوع الذي نريد معرفته عن طريق جمح الكثرة البعثرة في مثال واحد (٢٦٠). إنه الفن الذي يوكننا من "الإرتقاء إلى المبدأ الأول لكل شئ الذي يعلو على كل الفروض "(٢٤).

أما الجدل الهابط فيشير إليه أفلاطون حينما يقول بعد الفقرة السابق الإشارة إليها من محاورة "الجمهورية" فإنا ما وصل العقل إلى نلك المبدأ، هبط متمسكا بكل النتائج التى تتوقف عليه حتى يصل إلى التتبجة الأخيرة، بون أن يستخدم أى موضوع محسوس وإضا يقتصرعلى المثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخروينتهي إلى المُثل أيضا" (٢٥).

وهنا نستطيع أن نفيز بين درجتين لكل من الجدل الصاعد والجدل الهابط؛ أما الدرجة الأولى فهى الانتقال عموما من فكرتنا عن العالم المحسوس إلى عالم الأفكار أوالمبادئ في ذاتها (عالم المثل) بالجدل الصاعد، أو الهبوط من عالم المثل إلى العالم المحسوس بالجدل الهابط.

أما الدرجة الثانية، فهى تشير إلى الجدل الصاعد والجدل الهابط داخل العالم المعقل (عالم المثل) ذاته؛ فهى انتقال من إدراك المثل المثلث (مثال المثل (مثال المثل) بديث ينتقل المثل المثل (مثال المثل) بديث ينتقل المء من الخير المثل إلى إدراك كثرة المثل أبحيث ينتقل المء من مثال إلى آخر وينتهى إلى المثل أيضا كما قال أفلاطون في النص السابق. وان كان هذا النص من "الجمهورية" يؤكد أن الجدل داخل عالم المثل صعوبا وهبوطا هو الدرجة الأرقى والأفضل لأن بها وفيها يتحقق بقاء العقل الإنساني واستمراره في تأمل العالم المقل وانشغاله بتأمل المثل باعتبارها حقائق الأشياء وموضوع المعرفة البقينية.

وليس معنى نلك أن أفلاطون يقلل من أهمية الدرجة الأولى من درجات الجدل الصاعد والهابط من وإلى العالم المحسوس؛ فهناك نص آخر فى "الجمهورية" يشير إلى أن على الفلاسفة وخاصة أولئك الذين جمعوا بين الفلسفة والسياسة أن يهبطوا إلى "حيث يقبم بقية المواطنين" وأن يعودوا أعينهم على رؤية الظلام - والاشارة هنا تفهم في ضوء أسطورة الكهف - لأنهم متى تعودوا على الظلام أمكنهم أن يبصروا على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون، إذ أنهم سيعرفون كل صورة في الظلام ويعلمون ما مثله لأنهم شاهدوا الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير." (٢٦).

خلاصة القول أن إدراك الحقيقة كاملة عند أفلاطون لا تكون إلا لن استخدموا الجدل بصورتيه، وخاصة الجدل الصاعد الذى به تتم الإدراكات الحدسية المباشرة للمثل فى كثرتها ويحدتها معا عبر درجتى الجدل الصاعد. وقد عبر فيلسوفنا عن ذلك بأوضح صورة حينما قال "إن الذهج الديالكتيلى وحده الذى يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر كما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عبن النفس من وهدة الحهل الفادح الذى تردت فيه ويرفعها إلى أعلى (٣٧).

إن الجدل (الديالكتيك) إنن هو النهج المغضل لدى أفلاطون فى تحصيل المعرفة الطلسفية الكاملة للحقيقة، بل هو الفلسفة ذاتها؛ "فالديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها ولا يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه "(٢٨)، وما ذلك إلا لأن "العارف بالديالكتيك هو الذى يتمكن من تمييز مثال الخين والتفوقة بينه وبين المثل الأخرى" وهو القادر على أن يصمد أمام كل الاعتراضات وذلك "بأن يحاول اقامة براهيئه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافراً إلى النهاية دون زلة واحدة "(٢٩).

ويجدر الاشارة هنا إلى أن الفيلسوف لا بمكنه أن يبدأ طريق العلم، طريق الجدل الصاعد إلا إذا سبق نلك مجاهدة الفيلسوف لنفسه فيما أسماه أفلاطون بالطهارة الصاعد إلا أن المنافقة الديالكتيك إلا إذا "تماهر"؛ فالطهارة، طهارة النفس تعد شرطا أساسيا لمن أراد أن يرتقى إلى إدراك الحقيقة "فالنفس لا تقوم باعمال العقل على أفضل وجه إلا حينما لا يزعجها شئ من هذا، لا السمع ولا البصر ولا الآلم ولا لذة ما، بل حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها، وقد انفصلت عن الجسد، وحينما لا يكون لها بقدر الإستطاعة اشتراك معه أو رباط فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه (٢٠٠٠).

إن المعرفة اليقينية لا سكن أن يحصل عليها إذن إلا من تعلهن وواضح أن التملهر معناه عند أفلاطون كما أكد ذلك في "فيدون" "انفصال النفس بقدر الامكان عن الجسد"(⁽⁷⁷⁾، وهذا يعنى أن على المرء أن يحاول قطع العلائق بين النفس والجسم بألا يترك النفس تتلوث برغبات الجسد وشهواته، وألا تشترك معه إلا "في حالة الضرورة القاضية"(⁷⁷⁾.

إن الطهارة التى ينشدها أفلاطون هنا كالتى نشدها فيثأغورس قبله أصلها شرقى بلا شك. لكنه زاد على السابقين حينما ريط هذا الريط الحاسم بين المعرفة والطهارة؛ فنحن مع أفلاطون أمام خيارين لا ثالث لهما إذا ما أربنا أن نعرف الحقيقة الخالصة الكاملة فإما أن نعرفها في حياتنا أو بعد مماتنا! فإن أردنا معرفتها الآن وفي حياتنا الدنيا هذه فما علينا إلا أن نفعل ما يسميه "التدرب على الموت" ألا وهو فصل النفس عن الجسد ولا يتم ذلك كما قلنا إلا عن طريق تعلهر النفس من علائقها بالجسم فتكون مؤهله للإنملاق بالديالكتيك نحو آفاق المعرفة التآملية غير المحدودة والتي لا تقف أمامها بعد ذلك أي عوائق تعوقها حتى تصل إلى إدراك المعولات (ألى مثال الخير)! "فآخر ما يدرك في العالم المعقولات (ألى مثال الخير)! "فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير" الذي ما أن "يدركه المره حتى يستنتج حتما أنه على الما مل هو خير وجميل في الأشياء جميعا، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور ومرغه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل (٢٣)»

وقد أعطانا أفلاملون في محاورة "المائدية" مثالا على كيفية استخدام المنهج الجدلي في الوصول إلى المعرفة اليقينية بمثال الجمال، وفيه يبدو مدى قدرة العقل يتأملاته المتصاعدة أن يدرك هذا المثال الأبدى عبر مراحل صاعدة متعددة، ولنلاحظ أنه لم يكن ممكنا لهذه المراحل أن تتم لولا أن النفس قد قطعت منذ المرحلة الأولى علائقها بهذا الجسد الفانى؛ فقد أخذت ديوتيما تلقن سقراط المراتب المختلفة من حب الجمال بادئة من مرتبة حب الجسد الجميل الذي ينبغي أن يكون عند الفيلسوف المتملم العارف بالديكالكتيك حبا دهنيا صرفا. إن هذا الحب بولد أفكارا جميلة رغم إنه في هذه المرتبة الأولى لا يزال حبا مكبوتا محدودا، إنه حين يعظم يدرك صاحبه أن جمال الأجسام المتنوعة ليس إلا صورة لجمال واحد بالذات فينتقل إلى حب كل شئ جميل ويتخلص من حب الواحد الفرد الذي يعوق نهوضه. ثم يدرك هذا المحب أنه جميل ويتخلص من حب الواحد الفرد الذي يعوق نهوضه. ثم يدرك هذا المحب أنه شئا دين هذا الجمال الجسى المادي وين جمال الروح!

إن العاشق الحقيقى سيصل إلى هذا الإدراك الذى يجعله يتأمل روحا جميلة ويفنى فيها وينثر الكلم الطيب شجيدا لها، ثم يرتقى من حب النفوس إلى حب الفضائل وحب القوانين، ثم يقابل ما هو أعلى من الحياة العملية نفسها ألا وهو العلوم فيتعلمها ويارتقائه من واحدة من المراتب السابقة إلى أخرى ينسى الاسترقاق الذى قصره على جسم واحد أو نفس واحدة أو عمل فاضل واحد، ومن تلك القمة التى وصل إليها عن طريق هذا التصاعد يرسل ببصره إلى محيط الجمال بأجمعه. ويبقى فى هذا التأمل مدة طويلة يتغذى منه "لينشئ فلسفة متسعة الأفق فى
إنكارها وكلماتها" وهكذا تقوى نظرته وتتسع تأملاته بعد أن دريت على هذا النحو
الذى يجعلها تتحمل ومضة الكشف الأخير أما ما يدركه فى هذا التنوير الفجائى الذى
هر ضرب من الحدس العقلى المباشر Noesis وضرب من الرؤيا والاستبصال فهو
الممال الواحد الأسمى، ذلك الجمال السرمدى الذى لم يحدث ولن يفنى، ذلك الجمال
الذى لا تغير الهيئة التى يبدو عليها ولا اللحظة التى يظهر فيها من جماله، ولا يتشكل
تبعا لعمر أو لمزاج من يتأمله، إنه ليس وجها جميلا ولا أياد رقيقة، كما أنه ليس كلمة
أوجمال السماء، إنه ليس جمال شئ ما أو جمال كائن حى، كما أنه ليس جمال الأرض
أوجمال السماء، إنه ليس إلا الجمال نفسه، هو الجمال فى ذاته، وما أنواع الجمال
الأخرى بالنظر (لبه إلا ومضات عابرة لا يضيف ظهورها أو خبوها شيئا إلى بهائه
السمدى ولا ينتقص منه شيئا ولا يغير فيه شيئا.

إنه جمال بسيط صاف خال من الشوائب ، ليس فيه شئ جسدى أو إنسانى أوشئ يغرى عينى الجسم أو يُرغب فى تلك الشهوات الفانية، إنه جمال إلهى يرتشف من يتامله من الفضيلة الحقه لا من شيح الفضيلة فيصبح خليلا للإله وينفذ إلى الخلود رغم كونه فان (۲۶).

إن هذا المثال الذي ضريه أفلاطون في "المأدبة" على كيفية استخدام الجدل الصاعد في الارتقاء من حب الجمال الجسدى الفاني إلى إدراك حقيقة الجمال الأبدى الواحد الكامن في "مثال الجمال"، يوضع لنا أن المعرفة اليقينية عنده تعتمد على الحدس المباشر، وهو حدس لا يرتبط - رغم ما يبدو فيه من مسحة صوفية - بأي نشوة صوفية إنه ليس حدسا صوفيا لأنه لا يكون إلا بعد اعداد طويل، ويعد بنل الجهد أولا في تصفية النفس وطهارتها وثانيا في استخدام الجدل في نلك الصعود المفهى عبر ما معرفية عدة تتحقق في أثاة وعلى مهل (⁶⁷⁾، إذ لا يمكن رؤية "مثال الخير" في جماله واكتماله اعتمادا على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنساني، فعلى الفيلسوف الساعي إلى المعرفة أن يختار الطريق الأطول، الطريق الذي يسوقه من الحساب والهندسة إلى الفلك، ومن الرياضيات إلى الديالكتيك. ولا يمكن الاستغناء عن أي خطوة من الحساب من هذه الخطوات الوسيطة. فأفلاطون - على حد تعيير كاسيرر - قد قام بكبح جماح العقل الصوفي عن طريق عقله المنطق، ومنطقة السياسي على السواء (⁷⁷⁾.

النصيل الرابع

نظرية المُثل

الكينان ..

تشكل نظرية التّل بلا شك عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها؛ فهى جوهر وأساس نظريته فى الوجود، ولا يمكن فهم أى جانب من جوانب الفلسفة الأفلاطونية الأخرى إلا من خلالها.

وقد رأينًا فى الفصل السابق أن المُثل هى الموضوع الوحيد للعلم اليقينى عند أفلاطون، وأن على الفيلسوف أن يتخذ كل السبل التى تؤدى به إلى ادراكها وإلا فلن يعرف حقيقة أى شئ، فكل المعرفة عدا معرفة المُثل ما هى إلا ظنون وأوهام!

أولاً: معنى "المثال" لغويا واصطلاحيا:

إن اللفظة التى استخدمها أفلاطون للتعبير عن المثال هى eidos أو Idag وهى تعنى في اللغة اليونانية "هيئة" أو "شكل". وغالبا ما استخدمت اللفظة عنده بهنا المعنى('').

وهذان اللفظان السابقان اشتقا من الفعل Idein بعنى ينظر أو يرى، وإذا كان نلك كذلك فأصل المعنى حسى نشأ من رؤية أشكال الأجسام، وإن كان المعنى قد تطور بعد ذلك وأصبح يطلق عند أفلاطون على المعنى الكلى المقول ولكى يبعد عنه مظنة الشكل الحسى المرئى كان غالبا ما يضيف إلى المثل هذه الصفة Noeta أى المعقول أوSamata أى اللاجسمانى (٧).

فالثال إذن عند أفلاطون هو العنى الكلى المعقول المفارق لطلاله في علم الأشياء الحسية. ثانياً: مصادر نظرية المثل الأفلاطونية:

والجدير بالذكر أن هذا اللفظ eidos بمعناه اللغوى وربما الاصطلاحى قد ورد استخدامه عند الفيثاغوريين قبل أفلاطون. والحقيقة أن الكثيرين من المؤرخين قد تحدثوا عن عدة مصادر لهذه المنظرية الأفلاطونية في الفلسفة السابقة عليه، واعتبروا أن الآراء الفياغورية هي أول هذه المصادر حيث أن الفيثاغوريين قد انصرفوا عن البحث فى المادة التى تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة فى العقل. وانتهوا فى ذلك إلى اعتبار أن العدد أو الشكل الهندسى هو حقيقة الشىء ^(٣).

وقد بدا التأثير الضخم للفيثاغوريين فى نظرية المثل الأفلاطونية خاصة فى تعلورها الأخير الذى نجده فى محاورة "فيليبوس" حينما استخدم أفلاطون مبادئ "الحد" و"اللامحدد" و"الوحدة" و"الكثرة" وهى مفاهيم رياضية فى تفسير "المثل" (أ.).

أما المصدر الثانى فهو هيراقليطس الذى كان أول من نبه إلى أن العالم المحسوس ليتميز بالتغير والسيلان الدائم. وقد حدا هذا بأفلاطون الذى تلقى بعض تعليمه على يد أقراطيلوس إلى القول بأن هذا التغير لا يكننا من معرفة حقيقة هذا العالم ولا حقيقة أى شئ من أشيائه المتغيرة. ومن ثم فإن علينا أن نبحث عن موضوعات المعرفة الحقيقية في عالم آخر ألا وهو ذلك العالم الفارق الذى افترض وجوده، عامل المثل. وهكذا تكون نظرية المثل الأفلاطونية قد بنيت على أساس من نظرية هيراقليطس في تفسير العالم العليمي (٥٠).

ورسا تكون الفلسفة الإيلية المصدر الثالث الذى استند إليه أفلاطون فى نظريته عن المثلث المنيدس أول من ميزيته بالشق Doxa، وطريق الضق Doxa، وكان أول من ميز بين طريق الحق، وطريق الظن عن أنه لا توجد أى حقيقة فى هذا العالم المادى المحسوس وغالى فى ذلك لدرجة أن أنكره كوجود كلية! فالوجود عنده واحد، وهو الوجود المعقول الواحد الذى لا يسرى عليه أى نوع من أنواع التغير أو الحركة، لقد أدرك بارمنيدس وتعلم عنه أفلاطون ذلك أن الوجود الحق هو الوجود المعقول وأنه لا يوكن أن يكون محسوسا أو متغيرا.

أما المصدر الرابع فهو المصدر السقراطي، الذي غالي البعض في أهميته لدرجة أن قالوا أن نظرية المثل برمتها ربما تكون نظرية سقراطية وهذا رأى بميل إليه بيرنت Burnet الذي يعرض لنظرية المثل بصورتها التي وردت في "فيدون" وحتى في "الجمهورية" على أنها في الأساس نظرية سقراطية استلهم فيها المبادئ الفيثاغورية(¹⁷).

وهاهو باحث آخر يدعى بامبرو Bambrough يتساءل قائلاً: هل بجب أن نعترف بأن نظرية المثل الأفلاطونية تعتبر نتيجة منطقية لتساؤلات سقراط ومحاولته الوصول إلى تعريفات كلية؟! ويجيب: أن أحدا لا ينكر أن نظرية الوجود الأفلاطونية كانت تطورا طبيعيا لبحث سقراط عن تعريفات كلية عامة للحدود (^٧). ويشاركه الرأى باحث آخر يدعى دونكان Duncan فيقول أن مبادئ نظرية المُل بِكِنَ أَن ترد في الهامها على الأقل إلى سقراط على الرغم من أن عقل أفلاملون هو الذي رسخ جنورها ونقلها إلى مرحلة التحقيق^(A).

وفى اعتقادنا أن رد نظرية المثل برمتها إلى سقراط فيه مغالاة شديدة، فيرنت اعتمد فى نلك على فرض تبناه وهو أن آراء سقراط التاريخى لا نأخذها إلا من مصدر واحد هو المحاورات الأفلاطونية وأن أفلاطون لم يكن إلا راوية جيد لآراء أستاذه!! وهذا افتراض تكذبه المصادر الأخرى لحياة سقراط وفلسفته. فضلا عن أن أرسطوقد أعلن وهو الأقرب إليهما - أن نظرية المثل اختراع أفلاطوني وليس سقراطي. وقد وجه انتقاداته كلها لأفلاطون على أن هذه النظرية من اختراعه وكان أول من تحدث عن مصادرها عند السابقان عليه (١٠).

وعلى أي حان فإن سقراط ليس إلا أحد المسادر للنظرية الأفلاطونية، وإن كان تأثيره على أفلاطون قد تعدى تأثير سابقيه في أنه كان أول من انجه إلى البحث عن تعريف واحد محدد لكل شئ بحيث يكون هذا التعريف هو المعيار أو المصدر الذي نقيس عليه معرفتنا بجزئيات هذا الشئ. وقد استفاد أفلاطون من هذا التوجه السقراطي؛ لكن المعروف أن سقراط قد ركز بحثه حول تعريف الأشياء أو الفضائل في حياتنا العملية وفي واقعنا المحسوس، بينما أفلاطون قد ترك هذا العالم المحسوس بربحة وانجه إلى افتراض عالم آخر مفارق توجد به هذه الحقائق والماهيات الثابتة للأشياء. إن هذا العالم بصورته المفارقة تلك لم يكن يخطر ببال سقراط الذي كان شغله الشاغل هو اصلاح حال رجال مدينته ولفت انتباهم إلى ضرورة أن يبنوا معارفهم على أساس سليم ألا وهو أن يبدأوا بمعرفة الجوهرالثابت لأي شئ قبل أن يذعوا العلم به!

وإذا كنا فيما سبق قد ألحنا إلى المصادر اليونانية لنظرية المثل عند أفلاطون، فإن المؤرخين عادة ما يتغافلون عن المصادر الشرقية لهذه النظرية. والمقيقة أنها قد لا تقل أهمية عن تلك المصادر اليونانية. ويكفى أن نشير هنا إلى المصدر الهندى لهذه النظرية، فقد ميز بعض الفلاسفة الهنود القدامى بين معرفة النظاهر ومعرفة الباطن وأدركوا أن المدرك للمقيقة لابد أن يتجاوز الظاهر ويتعداه إلى ما ورائه وأنه لا يمكن أن يتم له هذا الإدراك إلا بالحدس المباشر (١٠٠).

لقد قال جورج سارتون بحق "أن وجوه الشبة بين الفلسفة الأفلاطونية ومختلف صور الحكمة الهندية كثيرة وجليه واضحة «(۱۱).

وعلى أى حال، فقد استفاد أفلاطون من جميع تلك المصادر فى رسم معالم نظريته العامة فى الوجود، وان بقى للنظرية الأفلاطونية ما ويرزها عن كل ما سبقها حيث أن جوهرها يكمن فى افتراض ذلك العالم المفارق الموازى للعالم المحسوس والذى يتضمن تلك الحقائق الثابتة التى أُطلق عليها "الثل".

ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: إلى أي حد كانت نظرية أفلاطون عن المثل تطوراً جوهرياً في تاريخ الفلسفة، وما هي الخصائص التي تميز بها المثال عند أفلاطون؟ ومتى بدأ عنده هذا التميز؟!

ثالثاً: خصائص "المُثل":

إن التمييز الأفلاطوني الحاسم بين عالم التُثل وعالم الأشياء الحسية قد بدا واضحا في محاورات النضج خاصة منذ محاورة "ميذون" و"فيدون"، وتدعم هذا التمييز تماما في محاورتي "الجمهورية" و"فايدروس". ولا شك أن النظرية تعلورت عبر المحاورات المختلفة (^{۱۲)}، وان كان هذا التطور لم يلحق مطلقا بالخصائص الثابتة المحددة لعنى المثال وخصائصه؛ فقد ظل معنى "المثال" عند فيلسوفنا واحدا في كل المحاورات وان كان قد لحق بعض التطور بوطائف المثال ودوره في جوانب الفلسفة الأفلاطونية المختلفة عبر تلك المحاورات.

وقد لخص ستيس خصائص "المثال" الثابتة عند أفلاطون في عشر أهمها ما يلي (١٣):

- (١) أن الثال هو الجوهر الثابت للشئ، أما الصفات الأخرى له فإضا تستمد حقيقتها من هذا الجوهر. وجوهر الثال عند فيلسوفنا هو ذلك الوجود الكلى فى ذاته، وحقيقته لا تنبع من أى شئ عداه، فهو مصدر حقيقته، وهو علة ذاته ويتحدد بذاته فهو أساس وعلة غيره، لكنه هو نفسه ليس له أساس سواه.
- (٢) إن "ألثل" كلية؛ فالمثال ليس أى شئ جزئى؛ فمثال الحصان ليس هذا الحصان أو ذاك، بل هو المفهوم الكلى العام لكل الأحصنة. وهكذا الأمر بالنسبة لأى مثال آخر.

(٣) إن "الثُلُ" أفكان ولكنها الأفكان التي تمثل حقيقة الأشياء، والواقع إنه لا يوجد شئ أسمه الحصان بصفة عامة، فلو كان هذا لكنا قادرين على أن نجده في موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بدون أن يكون كليا. ولكننا بقولنا أن الثُلُ أفكار يوجد خطآن يجب تجنبهما بعناية بالنسبة لنظرية أفلاطون؛ أولهما أن نفترض أنها أفكار إنسان ما، والخطأ الثاني هو افتراض أنها أفكار في عقل الإله، وهذان الخطآن يرجعان . في نظر ستيس ـ إلى أننا نجد صعوبة في تصور الأفكار بدون مفكر (١٤٠٤). لكن المقيقة التي يؤكدها صاحب النظرية أن المثل ليست ناتبة أي ليست مُثلا في عقل جزئي وموجود، بل هي مثل موضوعية ذات وجود موضوعي مستقل عن النات، أي ذات، إنها أفكار حقيقتها من ذاتها وياستقلال عن أي عقل.

- (٤) إن كل "مثال" وحدة قائمة بذاتها، فهو الوحدة وسط التعدد؛ فمثال الإنسان واحد بالرغم من أن الأفراد كثيرون. ولا يمكن عند أفلاطون أن يوجد إلا مثال واحد لكل فئة من الأشياء سواء الأشياء الحسية أو المعنوية.
- (ه) إن "النّل" ثابتة وغير فانية، فجوهر أي شئ يظل ثابتا؛ فالتعريف الذي هو التعيير بالكلمات عن طبيعة المثال . هو شئ ثابت دائم على نحو مطلق ويالتالي فإن المثال لا يكن أن يتغير فالأشباء الجميلة العديدة توجد وتفنى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهي. إنه خالد لا يتغير ولا يفنى. إن تعريف الإنسان وجوهره سيظل هو هو حتى لو انتهى كل البشر فمثال الإنسان خالد ويظل لا يتأثر بهيلاد الأفراد وشيخوختهم وإنحد أرهم وموتهم.
- (٦) "المثل" ماهيات الأشياء جميعا، فالتعريف يعطينا ما هو جوهري وما هوى في الشيّ ؛ فلو عرفنا الإنسان مثلا بأنه "حيوان عاقل" فهذا يعنى أن العقل هو ماهية الإنسان ومن ثم فإن كون هذا الإنسان له أنف متجه إلى أعلى أو أن له شعر أحمر فهذه صفات عرضية ليست جوهرية بالنسبة للإنسان، فنحن لا ندرجها في تعريف الإنسان.
- (٧) كل "مثال" هو في نوعه كمال مطلق, وكماله هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هو الأصل الكلى الواحد لكل الأفراد الذين يشتقون من هذا الأصل بشكل أو بتخر وطالا أن هؤلاء الأفراد يشتقون من هذا الأصل الكامل فهم إذن تنقصهم فكرة الكمال، ومن ثم فهم ناقصين وغير حقيقوين. إنهم بالتعبير الأفلاطوني مجرد "ظلال" لهذا الأصل الكامل الهاحد.

- (A) أن "المثل مفارقة أى توجد خارج المكان والزمان. وقد شرح ستيس هذه الخاصية للمثل بقوله "إن كونها خارج المكان فمسألة واضحة، فلو كانت فى مكان فلابد أن تكون فى مكان على أن نجدها فى مكان ما. فلابد أن تكون فى موضع محدد وعلينا أن نكون قادرين على أن نجدها فى مكان ما. وقد سكن للتسلكوب أو الميكرسكوب أن يكشف عنها. وهذا سيعنى أنها أشياء مفرية جزئية وليست كلية على الإطلاق. وهى أيضا خارج الزمان؛ فهى لا تتغير وهى خالدة وهذا لا يعنى أنها هى هى فى كل وقت، فلو كان الأمر هكذا فإن ثباتها سيكون مرجعه إلى التجرية لا إلى العقل. وكان علينا أن نتطلع إليها من وقت لاخر لنتبين أنها لم تتغير بالفعل. غير أن ثباتها ليست مسألة ترجع إلى التجرية بل هى مسألة معروفة للعقل وليس لهذا علاقة بالزمان، فهى بلا زمان (۱۵)».
- (^) إن "التُتل" عقلانية أى أنه بتم معرفتها عن طريق العقل فإيجاد عنصر مشترك بين مجموعة الأفراد الذين يمثلون نوعا ما إضا هو من عمل العقل الذي يسميه سنيس هنا العقل الاستقرائي (أن إن وافقناه على أن المثل يتم إدراكها عقلا، فإن العقل الاستقرائي المواحل فإن العقل العلم العقل الموسى، وإن كانت إشارة ستيس هنا إلى المراحل الأولى للجدل الصاعد، فإن الأمر لا يظل كذلك على الدوام لأن العقل الاستقرائي ينتهى دوره حتما عند إدراك ما هو مشترك بين الأفراد سواء كانت أفراد حسية أو جزئيات لشيء معنوى، ولكن هذا المشترك ليس هو "المثال" في ذاته. إن المثال في ذاته شيء مفارق، وإدراك المفارقة والوحدة والثبات والأبدية وهي أهم صفات المثل لا يتم إلا حدسا، فالحدس العقلي noesis كاشرنا في الفصل السابق هو ما به تتم المعرفة البقينية بمؤينية بمؤيقة المثال.

رابعاً: أسطورة "الكهف" وتوضيح نظرية المُثل:

تقوم نظرية المثل كما أسلفنا القول على التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس بحيث تكون العلاقة بينهما المحسوس بحيث تكون العلاقة بينهما كعلاقة الظل بأصل الشيء الذي هو ظله، ولكن أسئلة كثيرة ربما يطرحها الدارس المبتدئ هنا مثل: لماذا افترض أفلاطون وجود الحقيقة في هذا العالم المفارق؟، ولماذا اعتبر أن العالم المعقول؟ وكيف تتصور هذه العلاقة بين العالمن؟!

وقد جاءت خير إجابة قدمها أفلاطون على هذه الأسئلة وغيرها في تصويره للأمر برمته في "أسطورة الكهف" فهي ترمز وتكشف عن جوانب عديدة للفلسفة الأفلاطونية وخاصة تلك التي تتعلق بنظريتيه عن المعرفة والمثل، وهاكم في البداية نص الأسطورة، يقول أفلاطون في مطلع الكتاب السابع من "الجمهورية":

"تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف تطل فتحته على النور ويليها مدر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤاء الناس منذ نعومة أظافرهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع على أنظارهم إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برءوسهم. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بُعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع. ولمنتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً مشابها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولتتصور الآن على طول الجدار الصغير رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التى تعلو على الجدار وتشمل أشكالا للناس والحيوانات وغيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد وطبيعى أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئا.

إن هؤلاء السجناء يشبهوبننا؛ نلك أولاً لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئا غير الطلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف. كنلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل... وعلى نلك فإنا أمكنهم أن يتخاطلوا ألا تطنهم يمتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الطلال؟

رإن كان هناك أيضا صدى يتردد من الجدار الواجه لهم، فهلا يظنون كلما تكلم أحد الذين يدرون من وراثهم أن الصوت آت من الظال الدادى أمامهم؟ فهؤلاء السجناء إنن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المسنوعة. ولتتأمل الآن ما الذي سيحدث بالمليعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سرحدث بالمليعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعا عينه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلة له. وسوف ينبهر إلى حد يحجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل.

فما الذى تظنه سيقول إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق لأنه أقرب إلى المقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟! ولنفرض أيضا أننا أريناه مختلف الأشياء التى قر أمامه، وبفعناه تحت إلحاح أسئلتنا أن يذكر لنا ما هى. ألا تظنه سيتسر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التى كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التى نريه إياها الآن؟!

إنها ستبدو أقرب كثيرا إلى الحقيقة.

وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار ألا تظن أن عينيه
 ستؤلمانه وأنه سيحاول الهرب والعوبة إلى الأشياء التى يمكنه رؤيتها بسهولة والتى
 يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التى نريه إياها الآن.

- أمتقد ذلك.

وإذا اقتدناه رغما عنه ومضينا به فى الطريق الصاعد الوعر فلا نتركه حتى
 يواجه ضوء الشمس، ألا تطنه سيتأم ويثور لأنه اقتيد على هذا النحو بحيث أنه حالما
 يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أى شيء مما
 نسبه الن أشياء حقيقية؟!

- إنه لا يستطيع نلك على الأقل في بداية الأمر

— إنه يحتاج في الواقع إلى التمود تدريجيا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الطلال، ثم صور الناس ويقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها، ويعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النهار.

– بلا شك.

وأخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس لا منعكسة على صفحة الماء أوعلى
 جسم أخر بل كما هي في ذاتها وفي موضعها الخاص ... ويعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن
 الشمس هي أصل الفصول والسنين وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور وأنها بمعنى
 ما علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف (١٧)».

وهكذا أجاب أفلاطون على تلك التساؤلات السابقة، حيث أوضح صورة العلاقة بين العالمين (المقول والمحسوس) من خلال هذا التشبيه المتقن؟ فما نحن وهذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه إلا هؤلاء السجناء الذين لا يرون في واقعهم داخل الكهف إلا الظلال لأشياء حقيقية توجد في عالم آخر أعلى من عالهم هذا وبعيد عنه.

وأحدهم - وهو رمز الفيلسوف هذا - لا يستطيع أن يدرك الحقيقة إلا بصعوية شديدة وبعد مران وتدريب يجد فيهما من المشقة الكثير حتى يستطيع بعد فك قبوده - والقبود إشارة إلى ما في عالمنا المحسوس هنا من رغبات ومطالب عملية شهوانية تقيدنا إليه فلا نستطيع الفكاك منها - أن يصعد ليعرف حقائق الأشياء التي كان يتصور سابقا أنها حقيقية، ويكتشف في مرحلة بعد أخرى أنها لم تكن إلا ظلال الأشياء الحقيقية التي يراها الأن بصعوبة خارج الكهف، وما ذلك إلا لأنه لم يتعود من قبل على رؤيتها أو معرفتها!

إن هذا التصوير لذلك الطريق الصاعد الوعر الذي يقطعه سجين الكهف الذي فك قبوده وانطلق محاولا رؤية ما في الخارج إنما هو تصوير لدرجات المعرفة التي عرضنا لها في الفصل السابق.

وما يعنينا هنا هو ما فى هذا التشبيه من تصوير لعلاقة عالم الأشياء الحسية بعالم الحقائق (عالم المثل)؛ فما الأشياء الخارجية وأولئك الرجال وتلك الأدوات المصنوعة التى لم يكن سجين الكهف يرى إلا ظلالها، ما هذه الأشياء الخارجية إلا رمز "لمثل" التى هى حقائق تلك الظلال وما هياتها الثابتة، وهى -كما فى التشبيه- توجد فى العالم "الأعلى" الذى يضيئه ضوء الشمس وفوقه الشمس ذاتها؛ وما الشمس هنا إلا الرمز الذى يرمز به أفلاطون إلى "مثال المثل" مثال الخير الذى تعادل مكانته فى العالم المعقول مكانة الشمس فى هذا العالم المحسوس، وهو كما يقول أفلاطون فى تشبيهه "علة كل ما يراه المرة".

إن هذا التصوير لعالم المثل وعلاقته بالعالم المحسوس ظل هو السائد في كل محاورات النضج الأفلاطونية حتى محاورة "بارمنيدس"؛ فقد استخدم أفلاطون في "الجمهورية" كما في "فايدروس" وفي "فيدون" نظرية المشاركة في المثل كفرض أساسي يحل مشكلة العلية الفيزيقية على أساس أن المثل هي علل الأشياء الحسية وقد أثبت من خلال هذا الفرض أيضا في "فيدون" مسألة خلود النفس (١٨٠).

ولكن كان عليه فيما بعد أن سِتَحن هذا الفرض، فرض وجود المثل، ووجود الأشياء المشاركة فيها. وقد تسبب هذا الامتحان العقلى لوجود المثل والتمييز بينها وين الأشياء المشاركة فيها في أزمة عنيفة عبرعنها أفلاطون في محاورة "بارمنيدس". خامساً: محاورة "بارمنيدس" فأزمة نظرية المُثل:

تتلخص هذه الأزمة في أن المتحاورين في بارمنيدس قد شغلتهم مسألة العلاقة بين المثل والأشياء، واكتشفوا أن علاقة المشاركة مسألة مستحيلة، لأنها لا بيكن أن تتم إلا على صورتين؛ فإما أن المثال بأكمله موجود في كل شيء من هذه الأشياء وإما أنه بشارك بحزء منه في كل شيء من الأشياء!

وإذا تبت المشاركة بالصورة الأولى لكان معنى نلك أن المثال يفارق ذاته وهذا خُلف! كما أن المثال لن يكون في هذه الصالة واحدا بل سيتعدد بتعدد الأفراد الذين سيشارك فيهم!. أما إذا كانت المشاركة بالصورة الثانية لكان يتعين في هذه الصالة أن نقول أن مثالا من المثل وهو هنا مثال "الصغر" هو بالضرورة أكبر من كل جزء من أجزائه وهنا خُلف! ومن جانب أخر فإن المشاركة، مشاركة المثال بجزء منه في كل شيء من الأشياء معناه أن المثال سينقسم وهنا يناقض صفات "الوحدة" و"اللامادية" التي افترضها أفلاطون للمثال من قبل(١٠١).

وقد حاول المتحاورون تجنب هذه الصعوبات في افتراض "المشاركة" فافترضوا علاقة جديدة هي "المحاكاة" أو "المشابهة"، حيث أن الشيء الذي يشارك في المثال ليست علاقته به كعلاقة الجزء بالكل، وإنما كعلاقة الصورة بالأصل، أي أن شة تشابها بين الاثنين، وهذا التشابه هو ما به يتم إدراك العلاقة بينهما، لكنهم اكتشفوا أيضا أنه يمكن توجيه النقد إلى هذه العلاقة الجديدة لأنه إذا ما افترضنا أن الأصل والصورة متشابهان فهذا يعنى بالضرورة أن صفة مشتركة بينهما يمكننا على أساسها إقامة مثل هذا التشابه! وهذه الصفة المشتركة تفرض علينا أن نفترض وجود مثال أخر لهذه الصفة فوق هذا الشيء ومثاله بحيث يشاركان فيه محا. وهكذا إلى ما لا نهاية (٢٠٠).

وبموجب هذه الانتقابات التى وجهها أفلاطون بنفسه إلى نظريته عن المثل لم يعد شيئا مما كان يعطيها قيمتها من قبل موجودا، كما لم تعد خصائص الُمُثل هى هى كما سقناها من قبل!!! فالمثال لم يعد تفسيرا للأشياء ما دامت المشاركة مستحيلة، ولم

20.00

يعد المثال "وحده" فى "كثرة" ما دام سكن أن يتشتت فى كثرة لا متناهية من المُثل، كما لم يعد عالم المُثل موضوعا للعالم بناءً على ذلك، ويناءً على أنه أصبح مفارقا لنا بصورة جذرية لا نستطيع معها معرفة صورة العلاقة ببننا وبينه على وجه التحديد(٢٠).

وقد زاد أفلاطون الطين بلة حينما كتب "ثياتيتوس" بعد "بارمنيدس" وانتقد ينها الصور الشائعة للعلم في عصره فزاد الأزمة تأزما؛ ففي ثياتيتوس كما أوضحنا في
المصل السابق انتقد التوحيد بين العلم والإحساس واعتبر أن العرفة الحسية بالعالم
المحسوس ما هي إلا ظنون وأوهام! كما انتقد التوحيد بين العلم والأحكام العقلية حتى
لو كانت صادقة ومصحوبة بالبرهان وذلك لأنها أحكام ببنية على فروض متعلقة
بالعالم المحسوس ويأشيائه المادية.

ومع ذلك، فإن المدقق فيما ورد في ثياتيتوس سيجد أن اكتفاء أفلاطون بنقد المحرفة الحسية التي تعتبر المثل المعرفة الحسند التي تعتبر المثل هي موضوعها الوحيد يعنى من طرف حفى أنه ترك الباب مفتوحا لإعادة بناء فرضيته عن وجود "المثل" من جديد ولكن على أساس عقلى منطقى وليس على أساس من التشبيهات والصوركما في المحاورات السابقة.

ويالفعل فقد بدأ أفلاطون فى إعادة بناء النظرية من جديد من محاورة "السوفسطائى" التى بدأ يحل فيها المشكلات التى ترتبت على الانتقادات التى وجهت إلى المثل وعلاقتها بأشياء العالم المحسوس فى "بارمنيدس".

سادساً: محاورة "السوفسطائي" وحل مشكلات "الوجود" "والأحكام الخاطئة":

إن الأزمة التى واجهتها نظرية أفلاطون فى الوجود فى "بارمنيدس" لم تقتصر على إثارة المشكلات التى تترتب على افتراض علاقة "المشاركة" أو "المشابهة" بين المثل والأشياء، بل أيضا أثيرت مشكلة العلاقة بين المُثل بعضها البعض.

ومن هذه المشكلة الثانية بدأت المناقشة فى قضية الوجود فى محاورة السوفسطائى، حيث حل أفلاطون هذه المشكلة من خلال افتراض خمسة مُثل أوأجناس عليا جديدة هى: الوجود والحركة والسكون والذاتية والاختلاف أو الغيرية. فالوجود يمازج كل من الحركة والسكون أى يمكن حمله عليهما كما أنه يمازج ويحمل على كل موجود؛ فكل مثال (في عالم المُثل) إنها هو موجود، وسا أنه موجود فهو ناته أي هو "عين ذاته"، ويما أنه "عين ذاته" فهو "ساكن" ثابت "عين ذاته"، ويما أنه ناته فهو "ساكن" ثابت لا يتحرك، ويما أنه بختلف عن غيره فهو سكنه أن يتحرك ليس بالمعنى المادي، بل سعنى أنه بإمكانه إقامة علاقة ما مع غير من المُثل إما بالإيجاب أو بالسلب (٢٣). إنن كل المثل تتشارك من خلال هذه الأجناس الخمسة العليا وتشارك فيها.

وفى ضوء هذه المشاركة بين المثل بمكن تفسير مشكلة "الخطأ" في التفكير والحكم، تلك المشكلة المعلقة منذ محاورة ثياتيتوس، وكذلك إثبات واقعية اللاوجود.

وإذا ما بدأنا من النظر في حله للمشكلة الثانية لوجدنا أنه أثبت واقعية اللاوجود بالنظر في مثال الغيرية أو الاختلاف؛ ففي كل سلسلة الأجناس (الثل) كل منها أيا كان هو باستمرار غير الباقين ويالتالي فهو موجود باعتباره "عين ذاته"، وهو آخر بالنسبة لأى موجود آخر، فكل موجود يعرض كمية وجوده المحدودة ويعارض بها لا نهاية الموجودات الأخرى؛ و"في كل مرة وجدت الأنواع الأخرى فالوجود لا يوجد (٢٣"، و"في كل مرة نقول اللاوجود لا نعني كما يظهر ذلك نقيضا ما للوجود بل شيئا غيره فقط(٢٤٠)،

وعلى ذلك فاللاوجود موجود ولكن ليس كنقيض للوجود، بل هو وجود "الأخر" أو"الفدر" بالنسبة لأي موجود.

والمقيقة أن أفلاطون قد أظهر هنا براعة منطقية في إثبات قضيته؛ إذ أنه أكد عموما "أن النفى لا يدل على النقيض^(ه7)" كما كان يعتقد الكثيرون من معاصريه خاصة من فلاسفة الإيلية والميجارية. وهذا ما أكده المناطقة المعاصرون في حديثهم عن الفئات؛ إذا أن "ما ليس أبيض" بشمل الأسود والأحمر والأخضر وما إلى ذلك. ومن ثم فإن الأبيض والأحمر متباينان دون تضاد أو تناقض كما قال جويلو Croblot وكما أكد أمضاً ردففه Renouvier عمد هما (٣٦).

ومن خلال هذه النظرة النطقية المحكمة أكد أفلاطون أن "اللاوجود لا يقل وجوبا عن الوجود بالذات لأنه لا يشير إلى ضد الوجود، بل يشير فقط إلى شيء آخر سواه^(۲۷)".

ومن خلال تأكيد أفلاطون هنا لواقعية اللاوجود استطاع أن يفسر الحكم الخاطئ، فالحكم الخاطئ أو الصادق إضا يقعان على "قول" أو "قضية". والقضية - ونفضل استخدام هذا التعبير النطقى على اعتبار أن حديث أفلاطون هنا إضا هو أصل حديث أرسطو عن القضية والفرق بينها ويين العبارة (^{۸۲۸)} – هى أيسط قول يحمل معنى، وهى تكون صحيحة "عندما تقول ما هو موجود"، وتكون خاطئة "عندما تقول ما ليس موجودا"؛ فإذا قلت "ثباتيتوس يجلس" و"تباتيتوس يطير" فهما قضيتان الأولى تطابق واقعا فهى صادقة، والثانية لا تطابق الواقع فهى كانبة (۲۸)

إن مطابقة القضية لواقع موجود هو معيار الحكم على صدقها، وعدم مطابقتها للواقع الموجود هو معيار الحكم على كذبها. وهكنا فإن الفكر دائما في نظر أفلاطون ينبغى أن ينصب على "وجود" ما، حتى لوكان هذا الوجود هو اللاوجود. سعني ما "إذ من المستحيل أن يكون فكر أو خطاب حول لا شيء (٢٠٠٠).

ولكننا في التفكير أو الخطاب إنا ما تحدثنا مؤلفين بين شيء ما وأحد خصائصه أو أفعاله أو انفعالاته. الغ بحيث يكون هذا التآليف مطابقا لواقع الوجود، كان هذا تفكيرا أو خطابا صحيحا، وإذا ما تحدثنا مؤلفين بين شيء وما ليس باحد خصائصه أو أفعاله أو انفعالاته. الغ لكان حديثنا هذا غير مطابق لواقع الوجود، أي أنه حديث عن لا وجود بالنسبة لهذا الشيء، فهو إذن حديث خاطئ وهكذا.

ولعل القارئ هنا يتساءل: عن أى وجود نتحدث؟! هل عن مطابقة القضايا لواقع الوجود المحسوس، أم لواقع الوجود المعقول؟!

إن هذا التساؤل يقودنا مباشرة إلى حل المشكلة الأخيرة، تلك التى تتعلق بعلاقة المثل بالأشياء! فالمشكلة هذا تحل نفسها بنفسها ودون أن يشير إليها أفلاطون بصورة مباشرة؛ فالواقع الذى يشير إليه فى نصوصه السابق الإشارة إليها من محاورة "السوفسطائي" هو واقع "الوجود المعقول وليس الوجود المحسوس؛ فالوجود المعقول هو ما أشار إليه أفلاطون هذا بـ "الوجود المشامل والكامل من كل الوجود، ذلك الوجود الذي وصفه أيضا فى "طيماوس" بعبارة موازية وإن أضافت معانى أخرى إلى العبارة السابقة هى أنه "الحى الشامل من كل الوجود"".

إن ذلك الوجود هو الذي ببثل الواقع المقيقي عند فيلسوفنا، وهذا "الواقع المعقول" هو الذي تقع عليه معرفتنا على حد تعبير دبيس(٢٣). وعلى ذلك فإن القصود بالطابقة التى أشرنا إليها فيما سبق، هى مطابقة الجملة أو العبارة أو القضية لواقح العلاقة بين المثل فى العالم المعقول؛ فالحبارة الصحيحة هى ما تعبر عن إدراكنا العقلى اليقينى لواقع الوجود فى العالم المعقول؛ فإن كان مثال الإنسان يضارك فى مثال الجلوس، فإن عبارة "ثباتيتوس يجلس" عبارة صحيحة، لأن ثياتيتوس باعتباره فردا من أفراد "الإنسان" بمكنه الجلوس، فهى إذن عبارة تطابق واقع موجود. بينما عبارة "ثياتيتوس يطير" عبارة خاطئة لأن ثياتيتوس باعتباره فردا من أفراد الإنسان لا يمكنه الطيران، فمثال الإنسان لا يشارك فى مثال الطيران (٢٣٠).

إن التفكير الإنساني ينبغى أن ينصب على "الوجود الحقيقى"، والمعرفة اليقينية إضا هي المعرفة التي تطابق بين القضايا وبين واقع الحال في "العالم المعقول" من خلال مسألة "الشاركة بين المثل". وتلك المشاركة هي ما شكن أفلاطون من خلالها من حل مشكلة المعلقة بين المثل والأشياء وذلك من خلال ما قلناه الآن عن كيفية التمبيز بين الأحكام الخاطئة والأحكام الصادقة.

سابعاً: "طيماوس" و"فيليبوس" والتطور الأخير لنظرية الْمُثَل:

بعدما نجح أفلاطون في تأكيد ضرورة وجود الثل كمناط للمعرفة اليقينية، وحل المشكلات التى ترتبت على نقده لها في "بارمنيدس"، اعتمد على نلك في فلسفته الطبيعية حينما تعرض لتفسير الكون في "طبيماوس"، إذ نجده في المحاورة الأخيرة يكثر من الحديث عن "الحى بالذات" الذي هو هنا في "طيماوس" عالم المثل (¹⁷¹؛ فالإله الصانح يُكُون نفس وجسد الأشياء المادية تبعا لذلك النموذج الذي بتأمله في "عالم المثل"، فالمثل هي الحلل الفاعلة للأشياء وإن كان ذلك يتم بصورة غير مباشرة؛ إذ أن فاعلية المثل في عالم الأشياء لا تتم إلا بتوسط "الإله الصانح" فهو الذي يشكل هذه فاعلية المثل في عالم المؤردة أو المثل التي يتأملها. فعالم المثل إذن أصبح علة ضرورية لوجود العالم المحسوس عند أفلاطون (٢٠٠٠).

أما في محاورة "فيليبوس" فيقدم أفلاطون عرضا متطورا وجديدا لنظرية المثل وذلك من خلال تأثره بنظرية الأعداد الفيثاغورية؛ فقد رمز الممثل المفردة بالأعداد المثالية حيث رمز "بالواحد" لمثال الخير الذي نبعت منه كل المثل الأخرى كالأنساق المتدرجة من المشروط إلى شرطه (٢٦٠). كما جعل أصناف الوجود أربعة هي: اللامحدود والمزيج من الاثنين ثم العلة أو السبب.

Link

وقد اختلف المفسرون في تحليلهم لما ورد في "فيليبوس" حينما تساءلوا: في أي من هذه الأجناس الأربعة للوجود توجد "الثل" أو تحت أي منها ينتظم وجود ما؟!

لقد رجح بعضهم أنها تنتمى للمحدود، ورجح آخرون أنها تنتمى للمزيج من المحدود واللامحدود، ورجح فريق ثالث أنها تنتمى للعلة أو للسبب.

وقد جاء هذا الاختلاف بين الفسرين نظرا لأن أفلاطون لم يكن يتحدث في هنا الموضع عن "الثل"، بل كان يتحدث عن "اللذة" و "الحكمة" ويتساءل: أيهما أفضل؟! فوجد أن اللذة من صنف اللامحدود، بينما وجد أن اللحكمة أو العقل من صنف المزيج من المحدود واللامحدود (٣٧).

وقد حل ديدس هذه المشكلة حينما اعتبر ونحن معه فى ذلك أن الأقرب إلى الصواب أن نعد هذه الأجناس الأربعة للوجود "مثلا عقلية تشترك فيها المثل أو الأنواع الأخرى على غرار ما قدمه أفلاطون فى السوفسطائى عن مشاركة المثل بعضها فى البعض ومن ثم فإن هذه الأجناس الأربعة باعتبارها "مُثلا" يمكن أن تتشارك ويمكن أن يشارك فيها غيرها وكذلك يمكن للجزئيات المفربة أن تشارك فيها مشاركة غير مباشرة (٨٨).

ولعل فى هذا ما يشير إلى جانب جديد من حل معضلة "بارمنيدس"؛ إذ يعكننا الحديث من خلال هذه الأجناس ذات الصبغة الرياضية التى افترضها أفلاطون فى "فيليبوس" عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون انقسام المعقول (المثال) أو تعدده! ومن ثم فإن أفلاطون قد اتجه فى "فيليبوس" إلى الرياضة ومفاهيمها للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول، وقدم هذا التطور الأخير فى مذهبه بطريقة تدريجية سواء فى محاوراته أو فى دروسه الشفهية (٢٦).

والجدير بالانتباه هنا أن هذا الريط بين عالم المثل والرياضيات لم يكن وايد محاورة فيليبوس وحدها، وإنما كان بوجه عام هاجسا أفلاطونيا عبر عنه أفلاطون في دروسه الشفهية بالأكادسية؛ وقد أشار أرسطو في "المتافيزيقا" إلى أن أفلاطون أعلن في هذه الدروس: (١) أن المثل تعتبر أعداداً رياضية. (٢) وأن الأشياء توجد بالمشاركة في الأعداد. (٣) وأن الأعداد مؤلفة من الواحد والكثير أو الثنائية اللامحدودة. (٤) وأن "الحد" و"اللامحدود" يشغلان مكانا غير محدود بين "المثل" و "الأشياء" (٤) أي أنها تشغل مرتبة وسط بين المثل والأشياء المحسوسة.

ويبدو من ذلك أن نظرة جديدة للوجود والمثل كانت تتشكل ملامحها فى تلك الدروس الشفهية الأخيرة لأفلاطون والتى روى أرسطو جانبا منها، والتى ألمج إليها أفلاطون بنفسه بما كتبه فى "فيليبوس". وهذه النظرة الجديدة كان يعاد على أساسها فهما يبدو تنظيم الوجود والمثل على أساس ارتباطهما بالأعداد.

ويمكن إجمال معالم هذا التنظيم الجديد للوجود بحسب ما ورد في هذين المصدرين فيمايلي:

لقد أصبح العالم المثالي (عالم المثل) وهو الحي بالذات نمونجا للعالم المحسوس. وهذا العالم الثالي مؤلف من مثال الواحد، ويراضافة الثنائية إلى الواحد تتكون مجموعة الأعداد المثالية، تليها الأطوال المثالية (مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق)، ويعد هذه الأطوال المثالية توجد المثل الأخرى التي أشار إليها في محاوراته السابقة كلها أي مثل الأشياء سواء كانت معقولة أو حسية، مثل الأفعال والانفعالات والصفات .. الخ، ويعد هذه المثل تاتي "المُثل الرياضية" التي هي في مرتبة وسط بين عالم المثل وعالم الاشياء الحسية.

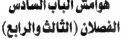
وعلى ذلك فإن لدينا الحى بالذات وهو عالم المثل، وله مبدأ صورى هو "الواحد"، ومبدأ مادى وهو "الثنائي" اللامحدود، ويكننا القول بعبارة أخرى أن عالم المثل في صورته الأخيرة أصبح يشتمل على نوعين من المثل الرياضية، النوع الأول هو الأعداد المثالية وفي قمتها الواحد الذى هو في نفس الوقت مثال الخير، والنوع الثاني المثل التي تشكل مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق. ويريط بين المتي تشكل مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق. ويريط بين تثين النوعين ما يسميه أرسطو نقلا عن أفلاطون "المثل الرياضية المتوسطة" التي تثيى وظيفة التقريب بين المحسوس والمعقول حتى لا يكون الانتقال من العالم المحسوس "المادي" إلى العالم المعقول "المثالي" فجائبا ويلا تدرج (١٠٠).

وعلى أية حال، فإن نظرية النّل الأفلاطونية وتطورها قد لاقت من المناقشات والانتقادات قدر ما لاقته فلسفة أفلاطون كلها. ودارت تلك المناقشات والانتقادات في معظمها حول تساؤلات بعينها مثل: ما جدوى هذه النظرية؟! وما أهميتها؟! وهل وفق صاحبها في عرضها عبر محاوراته ودروسه الشفهية؟! وهل استطاع بالفعل تفادى الانتقادات التي وجهها هو نفسه إليها والتي يعكن أن توجه إليها من الأخرين؟! ويدون أن نخوض كثيرا فى تفاصيل تلك المناقشات التى ليس هنا مجال سردها^(۲۲)، فإن ما يعنينا هنا هو السؤال الخاص بأهمية هذه النظرية؛ فهنا السؤال وإن كان له أهمية بالنسبة لنقاد أفلاطون وخاصة من الفلاسفة التاليين عليه بدءاً من أرسطو، فإنه في اعتقادى سؤال لا معنى له بالنسبة لأفلاطون ويالنسبة لفلسفته؛ لأنه لا وجود لفلسفة افلاطون بدون نظرية المثل، فكل جوانب الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا في صدر هذا الفصل تقوم على نظرية المثل وعلى التمييز الأفلاطوني بين "عالم المثل" و"عالم الأشياء". ومن ثم فإن السؤال عن أهمية هذه النظرية يتجاهل أنها كانت شننا أم أبينا جوهر وعماد فلسفة أفلاطون، فدارس فلسفة أفلاطون من داخلها لا يتجاهل أهمية نظرية المثل بالنسبة لكل جوانب هذه الفلسفة.

إن السؤال عن أهمية هذه النظرية لا يكون له معنى إلا بالنسبة لن يحاولون نقد فلسفة أفلاملون من خارجها! ومن ثم يكون لهم الحق فى أن يدركوا أهمية هذا الكشف الأفلاملونى فى حل مشكلة عويصة من مشكلات الفلسفة، ألا وهى مشكلة "الكليات"، كما أن لهم الحق فى أن يرفضوا هذا الحل وعليهم حينئذ أن يقدموا لنا البدائل!



هوامش الباب السادس



هوامش الباب السادس

* هوامش الفصل الثالث:

(١) أنظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٧٤.

Copleston: Op. Cit., P.176.

وأيضا:

Wild (J): Plato's, Theory of Man, Cambridge Massachusattes, وكذلك Harvard University Press 1946, P. 177-178

- (٢) راجع محاورة الجمهورية لأفلاطون (٥٠٩-٥١١)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد.
 زكريا، سبق الإشارة إليها، ص١٤٤-٤١٧.
- (٣) أنظر لحة من شخصية ثياتيتوس التاريخية ودوره في الحوار في مقدمة الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطن نشر الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م، ص٧-٨.
- (3) أنظر: Comford: Plato's Theory of knowledge, (Theaetetus) (151D (6) أنظر: 187A), London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1973, PP. 29-108. أنظر: نفس الموضع من محاورة "ثياتيتوس" في الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلم مطر، ص٢١-٨١.

وأيضا: أنظر تلخيصا لهذه الانتقادات في: ستيس:نفس المرجع السابق، ص١٢١- ١٢٣.

- (٥) أفلاطون: ثياتيتوس: الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص١٠١.
 - (٦) نفسه، ص١١٠.
 - (٧) أنظر، مقدمة د. أميرة حلمي مطر بنفس المصدر السابق، ص١٨.
 - (٨) نفسه، ص١٩. وأنظر "ثياتيتوس"، الترجمة العربية، ص١١٤-١٤٣.
- (٩) أنظر: مقدمة دييس للترجمة الفرنسية لحاورة "السوفسطائي" التي نقلها الأب فؤاد جرجى بريارة للعربية منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٩م، ص٧٧.

Gosling J.C.B.: Plato, Routledge & Kegan Paul, London وأنظر أيضا: and Boston, 1973, P. 137-139.

- (١٠) د. أميرة مطر، مقدمة ترجمتها لثاتيتوس، ص٢١.
 - (١١) أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص١٥١.
 - (۱۲) نفسه، ص۱۲۵.

وقارن نفس المرجع في الترجمة الإنجليزية لمكورنفوره:

Cornford; Op. Cit., Theat. (210 A), P. 161.

- (۱۳) دبیس: أفلاطون، الترجمة العربیة، ص٦٠٦.
- (١٤) أفلاطون: الجمهورية (٥١٠)، الترجمة العربية، ص٢١٦.
 - (١٥) نفسه (١١٥)، الترجمة العربية، ص٤١٧.

وقارن ذلك بما ورد في نص شبيه لهذا في محاورة ميثون:

Plato: Meno (87 a), Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books of The Western Wold", P. 183.

- (16) Taylor: Plato The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Michigan 1960, P. 44.
- (17) Ibid.

(۱۸) يجدر الإشارة هنا إلى أن الجدل الأفلاطوني يختلف في طبيعته ووظيفته في نواحي عدة عن الجدل السقراطي وإن كان الجدل السقراطي يعد بلا شك أصلا من أصول نظرية الجدل الأفلاطونية، كما يختلف الجدل الأفلاطوني من جانب آخر عن الجدل عند أرسطو، فالجدل عند الأخير مجرد فن ولا يمكن أن يكون منهجا للوصول إلى أي معرفة علمية.

[راجع كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، بار المارف، الطبعة الأولى ص٥٥ وما بعدها]. (١٩) أنظر: د. عزت قرنر: نفس المرحم السابق، ص٠٠٠.

وأنضا: Zeller: Op. Cit., P. 129.

- (٢٠) أفلاطون: الجمهورية (٥٣٢)، الترجمة العربية ص٤٤٣.
- (۲۱) أنظر: د. أميرة حملي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٨٩.
 - وأيضًا: إميل بريبه، نفس المرجم السابق، ص١٥١–١٥٢.

(22) Zeller: Op. Cit., P. 129.

- (٢٣) أفلاطون: فايدروس (٢٦٥ د)، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر، ص١٠٠.
 - (٢٤) أفلاطون: الجمهورية (٥١١)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، ص٤١٦.
 - (۲۵) نفسه، (۸۱۱)، ص۲۱3.
 - (۲٦) نفسه، (۲۰)، ص۲۵-٤۲٦.
 - (۲۷) نفسه، (۵۳۳)، ص٥٤٥.
 - (۲۸) نفسه، (۵۳۵)، ص۲۵۶.
 - (۲۹) نفسه، (۳۶)، ص٢٤٦.
 - (٣٠) أفلاطون: فيدون (٥٥ ج)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص١٥٩-١٦٠.
 وأنظر أيضا: (١٣٧)، نفس الترجمة السابقة ص١٢٤.
 - (۲۱) نفسه، (۲۷ج)، ص۱۲۵.
 - (۲۲) نفسه، (۱۲۷)، ص ۱۲٤.
 - (٣٣) أفلاطون: الجمهورية (١٧٥)، ص٤٢٢.
 - (٣٤) أوجست دبيس: أفلاطون، ص١١٠-١١١.
- وراجح: أفلاطون: المأدبة، ترجمة وليم الميرى، الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة، ۱۹۷۰ج، ص۸۳ وما بعدها.
 - (٣٥) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٨٣٠.
- (٣٦) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٥٧م، ص٩٥.

و هوامش الفصل الرابع:

- (1) Ritche (D. G.): Plato, T. T. Clark, 2ed., London 1925, P. 87.
- (۲) د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون: دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، بدون تاريخ، ص٨٠٠.
 - (٣) أنظر من هؤلاء المؤرخين: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص١٦٩.
- (4)Ross (S. W. D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press, 1951, P. 162.

(5)Ibid

- (6)Burnet (J): Greek Philosophy From Thales to Plato, Macmillian and Co. LTD., 1964, P. 125-145.
 - وأنظر أيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص١٧٧-١٧٨.
- (7) Bambrough (R.): The Disunity of Plato's Thought, an essay in (Philosophy), October 1972, P. 300-301.
- (8) Duncan (S. P.): Socrates and Plato, an essay in (Philosophy), October 1950, Vol. XV - No. 60, P. 355.
 - (٩) أنظر: Aristotle: Metaphysics (987a-b), Eng. Trans., P. 505.
- (١٠) أنظر: كتابنا، المصارد الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للملباعة والنشر والتوزيح، القاهرة ١٩٩٧م، ص١٠٠.
 - (١١) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، ص٢٢.
 - (١٢) أنظر عرضا لهذا التطور في كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٠٩-١٧٤.
 - وانظر في ذلك أيضا: Copleston: Op. Cit., PP. 188-231.
 - (۱۳) ولترستيس: نفس المرجع السابق، ص١٢٧--١٣٠.
 - (۱٤) نفسه، ص۱۲۸.
 - (۱۵) نفسه، ص۱۲۹.
 - (۱۱) نفسه، ص۱۳۰.

(۲۰) أنظر:

- (١٧) أفلاطون: الجمهورية (١٤ه-٥١٥-٢١٥)، الترجمة العربية، ص١٨٥-٢٠٠.
 - (١٨) أنظر: برييه، نفس المرجع السابق، ص١٦٠.
- Plato: Parmenides (131-132), Eng. Trans. By Jowett, in انظر: (۱۹) (Great Books of the Western World), P. 448-449.
- Ibid (132-133), P. 449.
- (۲۱) يربيه: نفس المرجع السابق، ص١٦٢.
- (۲۲) أنظر: أفلاطون: السوفسطائي (۲۷) (C ۲۰۸)، الترجمة العربية للأب فؤاد جرجي, بريارة، ص١٧٤/-١٨٤.
 - (٢٣) نفسه (٢٥٧ a)، الترجمة العربية ص٠٨٠.
 - (٢٤) نفسه (٢٥٧)، الترجمة العربية ص١٨٠.
 - (۲۵) نفسه (۲۵۷)، ص۱۸۱.
 - (٢٦) أنظر: هامش ص١٨١ من نفس المصدر السابق.
 - (۲۷) نفسه، (۵۸۸ b)، ص۱۸۳.
- (٨٨) أنظر ما يقوله أفلاطون فى "السوفسطائى" (٣٦٠) وما بعدها، ص١٨٩ وما بعدها من الترجمة العربية، وقارن نلك بما ورد فى كتاب "العبارة" لأرسطو لتجد الصلة التى نتحدث عنها. ويمكنك أيضا مراجعة كتابنا نظرية العلم الأرسطية الفصل الخاص بنظرية التعريف.
 - (٢٩) أنظر: نفس المصدر السابق، (٣٦٣ -b-c-d-e)، ص١٩٧ -١٩٧.
 - (۳۰) نفسه (۲۲۳ ۵)، ص۱۹۹.
 - Plato: Timaeus (31), Eng. Trans. By Jowett, in (Great Books) أنفل: (٣١) of the Western World), P. 448.
- (٣٢) دبيس: مقدمته للترجمة الفرنسية لحاورة "السوفسطائي"، نقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى برياره مع ترجمته للمحاورة، سبق الإشارة إليه، ص٤٤.
- (٣٣) أنظر: د. أميرة حلمى مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر والتوزيح، القاهرة ١٩٨٠، ص٣٤.

AC111)E

(٣٤) أنظر: ألبير ريفو: مقدمته لترجمته الفرنسية لمحاورة (طيماوس) لأفلاطون، نقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بريارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٦٨م، ص٤٩.

Copleston: Op. Cit., P. 216-217.

(٣٥) أنظر:

Windleband (W.): History of Ancient Philosophy, New أنظر: (٣٦) York 1956, P. 203-204.

أنظر: د. أحمد فؤاد الأهوائي، أفلاطون، ص١٢٠.

وأيضا: دبيس: مقدمته لمحاورة "فيليبوس"، ترجمة الأب فؤاد جرجى بريارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٠م، ص١٢٧ وما بعدها.

(۲۷) دييس، نفس المرجع السابق، ص-١٣١–١٣١.

(٣٨) أنظر: د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص١٣٥.

(٣٩) وأيضا: د. محمد على أبوريان: نفس المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٤٠) أنطار: Aristotle: Metaphysics (Ch. 6-9), Eng. Trans. P. 505-511. انطار: Copleston: Op. Cit., P. 218,

Aristotle: Ibid.

(٤١) أنظر:

وأيضا: د. محمد على أبوريان: نفس المرجع، ص٢٤- ٢٤١.

(٤٢) أنظر يعض هذه التفاصيل في كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٢٥-١٢١.

الفصيل الغامس

فلسفة الطييعة

مَلْهُنَيْنُكُ ..

قد يكون من المستغرب عند البعض أن يتحدث أفلاطون عن الطبيعة وعن هنا العالم المحسوس محاولا تفسيره وخاصة أنه هو الذي وجه أقسى الانتقادات إلى الطبيعيين الأوائل والمتأخرين من السابقين عليه؛ لقد هاجم أفلاطون كاستاذه سقراط كل الفلسفات الطبيعية السابقة واعتبرها مناهب ظنية تبحث في عالم ظني. إن الملبعثين في العالم الطبيعي من وجهة نظره يتوهمون أنهم سيصلون في بحثهم إلى حقيقة ما، بينما هم في رأيه يسيرون في طريق مسدود لأن البحث في العالم الطبيعي لن يولد إلا الظنون والأوهام وخاصة لدى من يكتفون بالبحث عن طبيعته من خلال لن يولد إلا العظنون والأوهام وخاصة لدى من يكتفون بالبحث عن طبيعته من خلال مكوناته المادية (العناصر).

وهنا يكون السؤال الثيرللتعجب، إذا كان هذا هو موقف أفلاطون من الباحثين في الطبيعة ومن العالم الطبيعي، فلماذا إذن بحث فيه؟!

فى اعتقادى أن رفض أفلاطون لنظريات السابقين من الباحثين فى الطبيعة ربما يكون هو نفسه السبب فى أن يدلى بدلوه فى هذا الموضوع الهام؛ لأنه وإن كان لا يزال يعتبر أن دراسة الطبيعة لا يصلع لأن يكون موضوعا لعلم يقينى راسخ لأنه علم التغير والصيرورة، إلا أن البحث فيه مع ذلك يعد أمرا ضروريا لأسباب عديدة منها:

- (١) إعادة الصلة المفقودة -عند السابقين- بين عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة.
 - (٢) إظهار وحدة الأشياء عن طريق بيان صلتها بمثالها الواحد المفارق.
- (٣) بيان مكانة الإنسان فى هذا العالم الطبيعى وريط الطبيعة البشرية بالطبيعة الشاملة للكون (١).

وعلى كل حال فإن أفلاطون أم يقدم تفسيره للعالم الطبيعى باعتباره علما دقيقا، بل قدمه كفرض أو كأسطورة في محاورته الشهيرة "طيماوس". ولعل هذا الطابع الأسطوري الذي اختاره ليكون إطارا لفلسفته الطبيعية يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أنه لا يزال يعتقد – رغم تفسيره الخاص للعالم الطبيعى وفلسفته الطبيعية –أن البحث في العالم الطبيعي موضوع للمعارف الطنية المحتملة وليس موضوعا لليقين!

إن اختيار أفلاطون لهذا الطابع الأسطوري في "طيماوس"، كان إذن في رأينا أمرا منه ولأسباب تعود إلى طبيعة فلسفته حول الوجود. ولذلك لا يصح أن نسلم بتلك الأراء التي تقلل من أهمية "طيماوس"، وتعتبرها "لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، وأنها تحتوى على قدر كبير من السخف ("\")؛ إذ أن هذه الآراء ليست واعية بالأهداف التي حدت بأفلاطون إلى تقديم رأيه في العالم الطبيعي على هذا النحو الذي يحتمل الصواب كما يحتمل الخطا؛ فبالإضافة إلى ما قلناه فيما سبق عن اتساق ذلك مع موقف أفلاطون الفلسفي العام، فإن أي تفسير يقدمه العالم لأي من ظواهر العالم الطبيعي إنما هو في الواقع رغم ما نمتلكه من أدلة على صحته يظل تفسيرا محتملاً!

ومن جانب آخر فإننا لا نوافق على ما طرحه تايلورTaylor بخصوص أن أفلاطون لم يقدم فى "طيماوس" إلا عرضا أو تفسيرا للمذهب الفيثاغورى الذى يرجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد^(۱۲) فقد اعتمد تايلور فى إثباته لذلك على أن "طيماوس" الذى عرض الخامس قبل الميلاد^(۱۲) فقد اعتمد تايلور فى إثباته لذلك على أن "طيماوس" الذى عرض أفلاطون على لسانه هذا التفسير هو أحد الفيثاغوريين، وعلى أن هذا العرض لتفسير العالم إضا يتفق مع الرؤية الرياضية التى قدمها الفيثاغورييون فى تفسيرهم للعالم.

والحقيقة أنه إذا ما أخذنا بجدية وصف أرسطو لأفلاطون بأنه كان من الفيثاغوريين⁽¹⁾, سندرك أن أحدا لا يستطيع أن ينكر تأثر أفلاطون بالفيثاغورثيين⁽⁶⁾. فضلا عن أن التأثر الأفلاطوني بالآراء الفيثاغورثية في "طيماوس" ربما يرجع في أصله الأبعد إلى زيارته لمصرولتأثره بأصل تلك الآراء الفيثاغورية ألا وهو التفسيرات المصرية القديمة لأصل العالم الطبيعي وقد كانت هي الأخرى ذات طابع أسطوري⁽⁷⁾، وعلى أي حال فينبغي عدم المغالاة في الأثر المصري والأثر الفيثاغوري لأن الحقيقة أن التفسير حال للألدعوني للعالم الطبيعي جاء متوافقا مع فلسفته عموما ومن خلال نظريته عن المثل،

أولاً: قصة تكوين العالم الطبيعي:

تتلخص قصة تكوين العالم الطبيعى عند أفلاطون فى أن ميلاد العالم قد حدث حينما قرر الإله "الصانع" أن يتدخل ليحول الفوضى إلى نظام، وأن يفرض النظام على الفوضى التى لم تكن خاضعة لأى اعتبار غائى. أما كيف تم للصانح ذلك، وما هى الصفات التى أدخلها إلى هذا الحالم وأوجده على أساسها؟! فهذا ما بوضحه أفلاطون على لسان "طيماوس" حينما يقول:

إن تنسيق العالم وإنشاءه قد استوعب كلا من العناصر الأربعة بجملته لأن منشئه قد أنشئه من الغار بأسرها، ومن الماء برمته، وكذلك الهواء والتراب وام يدع خارج العالم ولا نرة واحدة ولا أية طاقة من أحد تلك العناصر/ وهذه كانت نواياه، أولا لكى يكون العالم حيا شاملا متكاملا في غاية التكامل مؤلفا من كل الاجزاء. وعلاوة على نلك لكى يكون واحدا فريدا إذ لم يتبق ما بمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل، أخيرا كى لا يشيخ ولا يعقل، معتبرا أن عوامل الحزارة والروية وكل العوامل الأخرى نات المفاعيل العنيفة إذا حدقت من الخارج بجسم مركب ودهمته في أذاء غير مؤاتية فهى تفككه وتجلب له الأمراض والهرم وتهدى به إلى البوار والدمان

ولهذه العلة ويسبب هذا التفكير هندس الإله⁽⁺⁾ المالم وجعله فريدا شاملا ومتكاملا عن جميع أجزاء العناصرطرا لا يهرم ولا ينتابه داء. وقد أعمله الشكل الملائم المجانس. فقد يليق بالحى المزمع أن يضم فى ذاته جملة الأحياء شكل ينطوى فى ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولهذا آتله شكلا كرويا يبعد مركز قطره إلى سطحه بعدا متساويا من كل الجهات، وأداره تدويرا وجعله أكمل الأشكال وأشبه شيء بذاته وهو الشكل الكروي".(٧)

ويتضح من هذا النص الهام: (١) أن العالم الطبيعى قد صنعه الإله الصائح من جملة العناصر الأريمة المعروفة النار والماء والهراء والتراب على صورة هندسية فريدة وشاملة.

- (٢) أن أهم صفات هذا العالم أنه عالم وحيد وفريد وأنه كل كامل وحى شامل.
 - (٣) وأنه قد اتخذ الشكل الكروى باعتباره أكمل الأشكال.

إن خيرية الإله الصانع إنن هي التي دفعته إلى أن يولج النظام في الغوضي، وأن يصنع من المادة اللامحدودة هذا الكل الكامل.

^(*) فضلنا هذا استخدام كلمة "الإله" بدلا من الله التي تستخدمها الترجمة العربية حتى يظل الغرق قائما بين تصورات أفلاطون، والتصور الديني الإسلامي.

ولكن هل أوجد هذا "الصانع" هذا العالم من "عدم"؟! وعلى أى صورة صوره حينما بدل الفوضى إلى نظام؟!

ثانياً: مشكلة "خلق" العالم:

إن النص السابق نكره لأفلاطون يشير إلى أن دور الإله الصانع فى نظره يتلخص فى تنسيق هذا العالم على نحو هندسى دقيق وشامل، ولكنه لم يصنعه من عدم، بل من مادة سابقة هى تلك العناصر الأربعة التى استخدمها برمتها ولم يدع منها أى ذرة خارج العالم. كما أنه حينما بدل فوضى المادة إلى نظام ومعقولية استند فى ذلك إلى وجود عالم المثل، ذلك العالم الأزلى الخالد، فقد فعل الإله الصانع هذا محاذيا صورة "الكل الحى السرمدى". وهذا ما يوضحه أفلاطون نفسه حينما يقول:

" ولما رأى أبر العالم ووالده صورةً للآلهة الأزليين وأنه كائن حى متحرك، جزل وابتهج وفكر أيضا أن يجعله أكثر شبها بمثاله، فكما أن ذاك الثال حى سرمدى حاول أن يجعل هذا "الكل" أيضا قدر الإمكان شيئا مماثلا" (^).

وعلى نلك فقد صنع الإله الصانع العالم من "المادة"، و"المثال" القديمين، ومن ثم فلا ينبغى أن تتورط فى نسبة القول بالخلق إلى أفلاطون كما فعل كوريفوري^(^)؛ فالإله الصانع لا يساوى مطلقا الإله الخالق، كما أن عملية الصنع لا تتساوى بعملية "الخلق من عدم".⁽⁻⁽⁾

ففكرة الخلق من عدم لم تطرأ على ذهن أى فيلسوف من فلاسفة اليوبان بما فيهم أفلاطون. ويشاركنا كولنجوود هذا الرأى فيما يتعلق بأفلاطون حيث يرى "أن الإله فى "طيماوس" عبارة عن صانع، ولم تكن أفعاله الخلاقة على أية حال أفعال خلق مطلق لأنها تسلم بوجود شيء آخر غيرها هو النموذج الذى صنع العالم على غراره ... ولو سلمنا بوجود النموذج أو الصورة قبل حدوث فعل استنساخه، سبصح القول بسبق وجود المادة لأن المادة والصورة متضايفان، ولو تصورنا وجوب سبق وجود صورة لهذا الشيء قبل صنعه سيتحتم التسليم منطقيا بسبق وجود مادته كذلك. ويذلك سيتم تصور فعل صنع السرة المراهع على مادة معينة "(١١)

ولكن إذا كان هذا التحليل يتسق مع ما ورد فى "طيماوس" حسب رأينا، فعا الذى أدى إلى حدوث هذا الخلط فى فهم الأمر عند أفلاطون؟! ربما يكون سبب هذا الخلط الذى وقع فيه بعض المفسرين هنا راجع إلى أن أن الملطون قد تحدث فى نفس المحاورة عن "حدوث الزمان"، وأدى هذا وخاصة لدى فلاسفة العصور الوسطى إلى أن يتصوروا خطأ أنه طالما أن الزمان – وهو شيء طبيعي حدادث فإن العالم كله حادث! وربما يزول هذا الخلط إذا ما عرفنا حقيقة الوطن عند أفلاطون؛ فالزمان عنده أيضا ليس مخلوقا من عدم مطلق، بل هو مصفوع كأى ظاهرة من ظواهر الطبيعة.

أ- طبيعة الزمان:

لقد أوضع أفلاطون طبيعة الزمان حينما عرفه فى "طيماوس" بأنه "صورة متحركة للأزل" وحينما شرح لنا معنى ذلك التعريف بقوله:

"فيما كان [الإله] يزين السماء صنع للأزل الباقى فى وحدته صورة أزلية تجرى على سنة العدد، وهى ما سميناه، زمانا؛ لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الإله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك، فكل أقسام الزمان هذه، والد "كان" والد "سيكون" غنت أصنافا له. ونحن نسهو وينسبها للجوهر الأزلى غير أننا لا نصيب في ذلك، فنحن نقول عنه وندعى أنه كان وسيكون ولكن لا يلبق بهذا الجوهر سوى القول أنه "كائن" حسب النطق والتفكير الصحيح، أما الد "كان والد "سيكون" فيجدر أن يقالا عن الحدوث الجارى في الزمن لأنهما حركتان وتحولان ... فالزمان إنن حدث مع الفلك ليولنا معا وينحلا معا إن جرى انحلالهما يوما ما. وحدث على مثال طبيعة الأزلية كله! ولكان معى الأزلية عليها وإنكان النال هو كائن معى الأزلية كلها، والفلك أيضا كان وهو كائن معى الأرابة!

إن المتأمل لهذا النص يجد أن الزمان حادث مثله مثل الفلك والسماء؛ فالجميع ركبه الإله وصنعه على "مثال" سابق؛ فالزمان هو "الصورة المتحركة للأزل" أى أنه قد "حدث على "مثال" طبيعة الأزل؛ وهو "يشبه نلك المثال قدر الاستطاعة".

لقد ظهر الزمان إلى الوجود إذن فى الوقت الذى ظهر فيه العالم الطبيعى بسمائه وأرضه وكائناته. وفى ضوء هذه النصوص نستطيع أن نفهم ذلك التعريف الغامض للزمان بأنه "صورة متحركة للأزل" على أساس أنه يعنى أولاً: أن الزمان ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعى المادى، وما دام كل شىء فى هذا العالم الطبيعى
يتغين فكذلك الزمان فهو يمروينقضى. وثانياً: ما دام كل شىء فى هذا العالم الطبيعى
صورة مطابقة لشىء ما فى العالم المعقول، فكذلك يكون الزمان صورة منقولة عن العالم
المعقول، وتطابق مرور الزمان فى العالم الحسى. وثالثاً: أن هذا الشىء الذى يطابق
الزمان لا يمكن أن يكون لا زمانا لأن اللازمان سلب محض ومن ثم يكون عدما. ومن
الواجب أن يكون هذا الشىء موجبا. وهذا الشىء الموجب هو "الأزل" أو بتعبير آخر
"الأبدية"، و"الأزل" أو "الأبدية" يعنيان حالة من الوجود لا تتضمن أى تغير أو حدوث
شىء ينقضى لأنها تكتوى كل شىء ضرورى لها فى كل أن من وجودها(١٠).

فالمثال الذي يطابقه الزمان هو ككل المثل بيثل الثبات وعدم التغير وإن كان له آنات أو لحظات مثل الآن، وكان، وسيكون أو تقسيمات تشير إلى جانب من طبيعته في علاقته بدوران الفلك مثل الليل والنهار والشهور والسنين، فإن هذه التحولات والتغيرات شانها شان كل ما يجرى في العالم الطبيعي من تغير وصيرورة.

وإذا كان الإله الصانع واحدا، والمثال الذي على غراره صنع كل الأشياء واحدا، فما علة الكثرة والتغير في هذا العالم الطبيعي؟!

ب- طبيعة المكان أو المحل:

إن المادة بعناصرها الأربعة هى سبب هذه الكثرة بلا شك وعلتها. فالمادة هى التى تقبل التشكل والتعدد بحسب "المثال" الذى يفرضه الإله الصائع عليها حتى يسود النظام بدلا من الفوضى.

لقد تحدث أفلاطون عما أسماه "بالقابل" أو "الوعاء" أو "المحل" الذي هو "وعاء لكل حدوث وصيرورة ويمثابة حاضنة ومرضع"⁽¹²⁾.

إن هذا الوعاء أو القابل ليس سوى "المكان" الذي أوضح أفلاطون في "طيماوس" طبيعته فائلا:

"إن "القابل" مزمع أن يكون انطباعاً وحتماً منوقا يتخذ فى نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء. ومن ثم فإن هنا القابل بالنات الذى يقيم فيه المحدث المتسم بسمة (المثال الدائم) لا يعد إعدادا جيداً ولا يهياً تهيؤاً حسنا لذلك ما لم يكن بلا شكل خاليا من هيئة كل الصور المزمع أن يتقبلها من مصدر ما لأنه إذا شابه شيئا من الأشياء الوالمية فيه المخالفة لا الوالمية فيه لمخالفة كل المخالفة لا يمكن عندئذ إلا أن يتشبه بها تشبها سيئا، وإلا أن يبرز هو أيضا بمظهره الخاص، وإذا ويجب أن يطل الجنس القابل في ذاته كل الأجناس بمعزل عن كل الصور والهيئات ((١٥)

إن المكان إذن عند أفلاطون ليس إلا ذلك "القابل" الذي يقبل كل ما يولج فيه فهو مستودع للصور دون أن يكون له صورة أو مثال معين لأنه ببساطة هو الذي يقبل الصور وعليه أن يتشكل تبعا أها، فهو على حد تعبير كولنجوود شبيه بالطين الذي ستخدمه المثال أو الورقة التي يستعملها الرسام(١١١).

والجدير بالذكر هنا أن أفلاطون لم يتحدث عن صنع الإله للمكان على غرار صنعه للزمان، بل تجاهل ذلك تماما واعتبر أن المكان والمادة من المسلمات الضرورية للحديث عن نشأة العالم وتكونه. ولم يختلف أفلاطون هنا عن الأيونيين الذي اعتمدوا في فلسفتهم الطبيعية على القول بأن المادة حقيقة معطاة أو بالأحرى على القول بأن المادة والمكان شيئان معطيان بسبب اعتقادهم في قدرة المادة على التكثف والتلطف حيث أن "طيماوس" اعتمدت على التسليم بوجود المكان ويوجود المادة واعتبرتهما المستودع الضروري للصور (١٧٠)، والقابل لأي تشكل من قبل الصانع.

ثالثاً: مشكلة النفس الكونية (نفس العالم):

أ- معنى النفس الكونية وعلاقتها بالصانع:

إن حديثنا السابق عن تكون العالم وعناصره المادية إنما تشكل في الواقع الجانب الأولى من العالم وهو "جسم العالم"، بينما الجانب الأهم في تفسير أفلاطون للعالم المائية عن النفس"؛ إذ أن العمل الأول للصانع في صنعه للعالم إنما هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل. ونفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذائية تتمثل حركتها ووعيها في صورتها نات القدرة المحدودة. إنها هي الرابطة بين المثال والشيء المحسوس، وهي متلك تلك الكيفيات المتناقضة كالناتية Sameness والغيرية كالغيرية (MOctherness).

وقبل أن نستطرد في الكلام عن النفس ووظيفتها، يجدر الإشارة إلى مشكلة هامة تتعلق بالتناقض الذي يبدو للوهلة الأولى بين قول أفلاطون في "طيماوس" بحدوث النفس وأنها كانت أول ما أبدع الإله الصانع، وبين ما ورد في "فايدروس" وفي "القوانين" من أنها قديمة باعتبارها مبدأ الحركة ومبدأ الوجود الحي(١٢).

J(11126

والصقيقة أنه لا تناقض هناك؛ فقدم النفس باعتبارها مبدأ الحركة ومبدأ الوجود الحى لا يتعارض مطلقا مع كونها "حادثة" بالنسبة للإله الصانع؛ فالإله الصانع خلق (صنع) النفس أولا ثم صنع بعد نلك العالم ويه النفوس الجزئية. ومن ثم تكون النفس الكلية – الكونية حادثة بالنسبة إلى الإله، وقدسة بالنسبة إلى الأشباء المصنوعة الأخرى.

وريما تكون المشكلة الحقيقية هنا هى: ماذا عن علاقة هذه النفس الكونية-. الكلية (نفس العالم) بهذه النفوس الجزئية؟! وما هى وظيفتها؟!

ب- علاقة النفس الكونية بالنفوس الجزئية:

لقد رصف أفلاطون هذه النفس الكونية - الكلية أو نفس العالم كما سماها في
"عليماوس" بأنها تتخلل العالم بأسره ويحيط به من الخارج كغلاف له بحيث بهكن
القول أن جسم العالم ملفوف في نفسه. ولما كانت هذه النفس تتبع نظاماً معينا من
الموجودات فهي تقع في موقع متوسط بين العالم المادي أو الطبيعة كمركب من
الأحداث المتغيرة وبين العالم اللامادي أو عالم الصور غير القابلة للقسمة، لذلك كانت
النفس في العالم وخارجه معا؛ فالنفس في الإنسان مثلا تتخلل جسمه كما تتجاوز
حدود هذا الجسم كما يظهر في حالات الرؤية والسمع والفكر (٢٠٠).

وعلى ذلك فإن ارتباطا وثيقا بين النفس الكلية (نفس العالم) وبين النفوس الجزئية؛ فصانعهما واحد وقد صنع النفس الجزئية الماثلة لنفس العالم من حيث أنها كروية مثلها وتنطوى أيضا على دائرة الشيء في ذاته (أي الذاتية) ودائرة الأخر (أي الغيرية) ولها أيضا دوراتها التي يتعلق بعضها بالكيان وبعضها الأخر بالصيرورة (٢٠).

وقد بسط أفلوطين هذه القضية الأفلاطونية في تاسوعاته بقوله "إن الصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صيغت منه نفس العالم وهو يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفين عن النفس الكلية على نحوواضع بالرغم من أنها قد صنعت على نفس النمط(٢٣)».

وربما يتضع الفرق بين وظيفة النفس الكلية ووظائف النفوس الجزئية { ذا ما رجعنا إلى وصف أفلاطون للنفس الكلية فى "فايدروس" باعتبارها ترعى مجموع الأشياء سواء كانت الأشياء الحية أو غير الحية "فهى تشمل بعنايتها كل ما هو خال من النفس (۱۳۳)". أما النفوس الجزئية فهى نفوس الكائنات الحية فهى تمثل علل الحركة لهذه الكائنات وسرحياتها.

وعلى كل حال، فإن الغموض يكتنف التفصيلات الكثيرة التى أوردها أفلاطون فى "طيماوس" عن الكائنات الجزئية وتركيبها وهندسة هذا التركيب، كما أنه يكتنف كذلك نظريته فى النفس الكونية هذه وعلاقتها بالصانع؛ إذ أن البعض لا يزال يعتقد أن افتراض وجود نفس كلية (كونية) بجانب الإله الصانع بعد افتراضا زائدا عن الجاحة (۲۲).

والحقيقة أننا نعتقد مع روس أن أفلاطون لم يكن لديه ما يدفعه لافتراض نفس كلية للعالم، وصائع إلهى سام بدون أن يكونا معا ضروريين لإيجاد العالم بصورته التي نراها⁽¹⁹⁾؛ فمن الطبيعى أن ينسب للإله الصائع مهمة تكوين العالم ونفوس الكواكب والأرض، بينما يمكن أن ننسب إلى النفس مشاركته فى مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى⁽⁷¹⁾.

وعلى أية حال، فإنه رغم ذلك الغموض، وتلك الشكلات التى تحيط قصة التكوين، تكوين العالم فى "طيماوس" إلا أن المرء لا يملك إلا أن يتملكه الإعجاب من محاولة أفلاطون المدهشة تفسير العالم الطبيعى من خلال هذه النظرة الغائية التى نجح من خلالها فى تفسير النظام الهندسى الدقيق الذى يسود هذا العالم برده إلى علة أعلى هى الإله الذى نفخ فيه من روحه وفرض عليه هذا النظام.

ورغم أنه قدم هذا التفسير في صورة "أسطورية" ظنية في "طيماوس"، إلا أنه ختمها بعبارة رائعة توضح أن هذا العالم إذا ما صدق عليه هذا التفسير الأفلاطوني المقرض سيكون أكمل عالم ممكن. يقول أفلاطون في نهاية المحاورة:

"والآن نقول أن خطابنا عن "الكل" برمته قد انتهى لأن هذا العالم إذ قد استوعب هكذا الكائنات الحية، الماثنة منها والخالدة وأخذ ملأه بها، وغدا حبا منظورا يشمل الكائنات المنظورات، وإلها محسوساً هو صورة الإله المعقول، صار أعظم وأفضل وأكمل فلك، وهو هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد"^(٢٧).

ولعل أهم ما فى تلك العبارة الختامية أن أفلاطون قد أكد فيها على أن هذا العالم إنما هو "مولود الإله الواحد"، إذ أن ذلك يوضح بما لا يدع مجالا للشك أنه إنما كان يؤمن بإله واحد فوق كل الآلهة الأخرى، وبأن هذا الإله الواحد هو أصلها ومبدعها جميعا، كما أنه هو صائم هذا العالم الطبيعي بكل ما فيه من نظام دقيق.

الغميث البادس

طبيعة الإنسان ونظرية النفس

مَلْهُ نَدُنُ ..

لا شك أن فهم حقيقة الإنسان وماهيته كان هو الهدف النهائى لفلسغة أفلاطون الطبيعية والإلهية على حد سواء. ولا شك أيضا أنه ورث هذا الاهتمام بالإنسان وقضاياه عن أستاذه سقراط الذى كان يعتبر أن الإنسان هو أهم كائن فى العالم، وهكذا اعتبره أفلاطون أيضاً عن أستاذه سقراط تفسيره للطبيعة الإلاطون أيضاً عن أستاذه سقراط تفسيره للطبيعة الإنسانية إذ أنهما معا يعتقدان أن الإنسان بماله من نفس إضا ينتمى إلى ذلك العالم الأرضى الفانى!

ولكن بينما كان سقراط يعتقد فى تلك الطبيعة المزدوجة للإنسان على نحو كلى، نجد أن أفلاطون قد أفاض فى شرح هذه الطبيعة الإنسانية وحللها تحليلا متميزا عبر محاوراته المختلفة.

وبالطبع فقد تميزت نظرية أفلاطون عن النفس بإحكام ميتافيزيقي استمده من نظريته عن المثل، ويطابع صوفي استمده من تأثره بالأورفية والفيثاغورية (*) من جانب، ويالآراء المصرية القديمة عن طبيعة النفس وخلودها من جانب آخر؛ فالتمييز بين النفس والجسم عقيدة مصرية قديمة أثرت وتماخلت مع العقيدة الأورفية التي كان بين النفس والجسم عقيدة مصرية تقول أن الإنسان خلق من رماد التيتان العماقة الذين أهلكهم الإله ريوس بدار صواعقه جزاء لهم على قتلهم الإله ديونيسيوس ابن زيوس والتهامهم لأجزائه! ومن هنا فإن الإنسان يحتوى على مبدأ الشر باعتباره مخلوقا من الإله الذيبع رماد التيتان رمز الشر ويحتوى أيضا على مبدأ الخير حيث أن أطرافاً من الإله الذيبع توجد في ذلك الرماد الذي خلق منه. وهكذا آمنوا بأن الجسد مبدأ الشر والنفس منهد هده الحياة الفائية عن طريق التطهير المتواصل والبعد عن المحرمات. وهذا هو الطريق لخلاص النفس في نظر أورفيوس وأتباعه للتخلص من عجلة المبلاد (أي من العناسخ) والعودة إلى العالم العلوى بما فيه من سعادة كاملة (*).

ولا شك أن إسان الفيثاغوريين بالفصل بين النفس والجسم وتثنائية الطبيعة الإنسانية، فضلا عن الإسان بالتناسخ إضا مصدره هذه العقائد الأورفية ذات الأصول الشرقية. وقد تأثر سفراط كما تأثر أفلاطون بهذه الآراء القدسة؛ وإن كان سفراط قد توقف في آرائه عن النفس عند تأكيد أنها وخاصة القوة العاقلة هي جوهر الإنسان، ومن ثم على المرء أن يعتني بنفسه ويعقله وأن يركز على معرفة جوهر ذاته حتى سكنه أن يسلك وفقا لما يحقق هذا الجوهر.

لقد كانت نظرة سقراط إلى النفس كجوهر مستقل عن الجسم تستهدف في الأساس غاية عملية أخلاقية، ولذلك فلم يتوقف كثيرا عند المشكلات النظرية المجردة حول طبيعة النفس وعلاقتها بالجسم أو حول أصلها ومصيرها بعد فناء هذا الجسم.

وبالطبع فقد استمرت هذه النزعة عند أفلاطون، ولكن أراء أفلاطون قد تطورت فأصبحت نظرية النفس عنده ذات أبعاد ثلاثة؛ بعد أخلاقي، ومعرفي، وأخروي (٤) وهذه الأبعاد الثلاثة تتضح إذا ما تعرفنا أولا على أصل النفس عنده ثم ثانيا على رأيه في طبيعة النفس وصلتها بالجسد، ثم ثالثًا على مصير النفس بعد تركها هذا الجسد.

/ع أولاً: أصل النفس الإنسانية:

يؤمن أفلاطون بالأصل الإلهى للنفس؛ فقد صور فى "فايدروس" النفس الإنسانية وهى تسير خلف الموكب السماوى للنفوس؛ نلك الموكب الذى يقوده الإله-ريوس "الذى يتقده الموجع بمركبته ذات الأجنحة فيوجه سير جميع الأشياء ويرعاها ويتبعه جيشين من الآلهة والجن وقد انتظمت فى إحدى عشرة فرقة"(⁶⁾. ولكن لنلاحظ أنه بينما تكون النفس الإنسانية فى نلك الموكب السماوى مركبة من جوادين مجندين وسائق يقودهما" فإن "نفوس الآلهة جيادها وسائقها كلهم أخيار ومن سلالة خيره(⁽¹⁾).

ولذلك فإنه بينما تستطيع النفوس الإلهية مواصلة دورانها في الموكب الإلهي متسلقة المرتفعات الوعرة حتى تصل إلى قبة السماء وتجتازها "حتى تقف على ظهر القبة السماوية وفي وقفتها هذه ترفعها حركتها الدائرية حتى تدرك الحقائق التي توجد خارج السماء(**)*، نجد أن النفوس البشرية ذات المركبات التي تجرها الجياد المجنحة تسير و "الأمر عسير عليها لأن الجواد الجامح يتلكا ويجذب عربته نحو الأرض ويثقل على السائق الذي لا يطبق قيادته(^)".

ومن ثم فإن هذه النفوس لا تستطيع اللحاق بركب الموكب الإلهى "وإن كانت تسعى جاهدة لتتبع الآلهة، فهذه واحدة يرفع حوذيها رأسه نحو المكان الذى هو خارج السماء فيندفع في حركة دائرية ويكون من الصعب عليها أن تتجه نحو المقائق بسبب الاضطراب الذي تسببه له الجياد، وهذه أخرى قد ترفع رأسها تارة وقد تحنيها تارة أخرى، ولما كانت لا تستطيع السيطرة على الجياد فإنها تتمكن من رؤية بعض الحقائق وعدة رؤية بعضها الأخر(١٠).

ويالطبع فإن بقية النفوس الأخرى تتدافع محاولة الصعود "بلا جدوى إذ تتخبط في هذا الزحام فتتعثر فيما بينها، وكل منها تحاول أن تتقدم الأخريات، فالحشد والصراع والعرق تبلغ أقصى مداها، وفي هذه الظروف تعجز كثير من النفوس لعدم سيطرة الحورية. وعندئذ تفقد ريشها، وأخيرا وبعد أن يكون التعب قد نال من الجميع تبتعد النفس دون أن تصل إلى تامل الحقائق، أما وقد ابتعدت فإنها لا تتغذى إلا بالظن (١٠)".

وعلى كل حال، فإن النفس التى تظل مزودة بأجنحتها فإنها تظل محلقة "فى الأعالى وتسيطر على العالم بأجمعه"، "أما النفس التى تفقد أجنحتها فإنها تظل تزحف حتى تصطدم بشىء صلب فتقيم فيه، وتتخذ جسما أرضيا يبدو أنه علة حركتها بينما تكون هى فى الواقع مصدر قوته (۱۱)"، إذ أن "ما يحرك نفسه ليس شيئا آخر سوى النفس، فهى مصدر حياة نلك الكائن الحى الذى يتلقى مبدأ حركته من باطنه أى من النفس (۱۲)"،

ومن خلال تلك الصورة التى حرصنا على أن نقدمها بلغة أفلاطون نفسه، يتضع لنا ذلك الأصل الإلهى للنفس الإنسانية ومدى ما بذلته من جهد لتدرك الحقائق وهى تتدافع بقوة خلف هذا الموكب السماوى للنفوس الإلهية، ومنها من ينجح ومنها من يفشل، وحسب قدرة كل واحدة من هذه النفوس على النجاح في إدراك بعض الحقائق يفشل، وحسب قدرة كل واحدة من هذه النفوس على النجاح في إدراك بعض الحقائق يكون شكل الإنسان الذي ستسكن جسده؛ فالنفس التي استطاعت أن ترى الحقيقة في أبهى صورها "تستقر في رجل تهيأ ليكون فيلسوفا محبا للحكمة"، تليها النفس التي تستقر في "ملك يحكم بالقانون أو محارب ماهر في القيادة"، تليها النفس التي تستقر في «بجل أعمال ومال(١٣)».

ومما سبق يتضح درجات النفس العارفة عند أفلاطون وكيف يتصور نزولها من عالمها الإلهى وارتباطها في جسد مناسب لدرجة معرفتها الإلهية، في حياتها الدنيا؛ إذ أنها ﴿ ﴿ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّالِي اللَّهُ اللللَّاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّاللَّالِمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ الللللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ بقدر ما رأت من حقائق في حياتها السابقة على نزولها في الجسد، بقدر ما نحيا حياة السعادة الحقيقية في هذه الدنيا ُكيث أن ما عرفته سابقاً واستمرار تذكرها له يجعلها لا تنقاد لشهوات الجسد ورغباته فنظل مسيطرة عليه قادرة على قهره وترويضه حتى تعود مرة أخرى إلى ذلك الأصل الإلهي الذي جاءت منه. وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن طبيعة النفس ليس في عالمها الإلهي الأول هذا، بل في حياتها الدنيا هذه داخل الجسد.

ثانياً: طبيعة النفس الإنسانية :

إن فهم طبيعة النفس الإنسانية ككل مرتبط عند فيلسوفنا بفهم ذلك الأصل الإلهى لها، فهى قد حلت فى الجسم كعقاب لها على تقبع الموكب الإلهي السماوى للنفوس فثقلت وفقدت ريشها فسلطت على الأرض. إنها حينما تسقط على الأرض، تحل في الجسد وكأنها أشبه بمن دخليتر سجنا" أو "قبرا"!

ولما كانت كل وإحدة من نفوسنا البشرية قد حظيت ولو بأقل القلبل من رؤية الحقيقة على اعتبار "أن النفس التى لم نحظ برؤية الحقيقة لا سكن لها أبدا أن تتخذ صورتنا البشرية (عا")، فإنها حينما نحل فى الجسد تبدأ مرحلة الصراع معه حتى يمكنها فى النهاية أن تتخلص منه ومن غيره من الأجساد الأخرى التى قد نحل بها، وتعود إلى أصلها الإلهى مرة أخرى!

ومن هنا يجدر بنا أن نلاحظ أن الفلاطون قد آمن أولاً: بأن النفس هي الجزء الإلهي من الإنسان، وتأنياً: أنها هي التي تَمثل الجوهر الحقيقي للإنسان، وثالثاً: أنها هي التي ستلقى المصير في النهاية إما بالثواب أو بالعقاب.

وقد أكد أفلاطون عبر محاوراته المختلفة هذه المتقدات منذ محاوراته الأولى؛ ففى "جورجياس" نجده يتحدث عن "نزول النفس إلى هاديس مثقلة بالأوزار" والمحاثب التى ستلحق بها (ما). وفى محاورة "مينون" التى تحدث فيها عن نظريته فى التذكر، أى تذكر المعارف السابقة للنفس نجده يقول أن النفس إذا ما تطهرت وخلصت نيتها واتجهت إلى التركيز فى موضوع المعرفة، نجدها إذا ما استطاعت أن تتذكر شيئا معينا واحداً بهكنها أن تتذكر كل الأشياء الأخرى لأن كل الأشياء الطبيعية من حنس واحداً(۱۰).

ولعل هذه المعتقدات هي ما جعلته يتحدث في "الجمهورية" عن تفاصيل صراع النفس مع الجسم حال نزولها فيه؛ حيث بين أن شة قوى ثلاث للنفس تتصارع بداخل الجسم؛ القوة الشهوانية ومكانها في الجزء الأسفل من الجسم، القوة الغضبية وهي الموجودة بالحسن والقوة العاقلة وهي الموجودة بالرأس، وكل واحدة من هذه القوى تؤدى وظيفة معينة؛ فالعاقلة وظيفتها اكتساب المعرفة، والغضبية وظيفتها تكمن في أن الإنسان بها يندفع ويغضب ويثون أما القوة الشهوانية فيها يبحث الإنسان عن اللذة سواء كانت لذة ملحة أوجنس أو ما بماثلهما من المتم الحسية (١٧)

وقد شرح أفلاطون فى "طيماوس" وضع هذه القرى النفسية داخل الجسم فى إطار حديثه من تركيب الكائنات الحية؛ فالقوة العاقلة توجد فى الرأس ويفصل العنق بينها وبين القوتين الأخريتين. أما القوة الغضبية فتوجد فى الصدر ويفصل الحجاب الحاجز بينها وبين النفس الشهوانية. ويقوم القلب بمهمة الربط بين أجزاء الجسم جميعا عن طريق الدم(١٨).

وإذا ما وضعنا في الاعتبار كل حديث أفلاطون عن النفس في محاوراته المختلفة، لوجدنا أنه يفسر سر هذا الصراع بين قوى النفس على أنه نتيجة ارتباطها بالجسم؛ فالنفس واحدة في ماهيتها وجوهرها، لكن بدخولها السجن (الجسد) تنقسم حسب أجزاء هذا الجسد إلى هذه القوى الثلاث لتؤدى وظائفها الثلاث. ولا شك أن الصراع بحدث نتيجة أن كل واحدة من هذه القوى تريد أن تؤدى وظيفتها باستقلال عن القوتين الأخريتين. ولما كان "العقل" أحد هذه القوى فإنه لابد أن يتدخل لتنظيم عمل القوتين الأخريتين، بالضبط كما يقوم الحوزى بقيادة الجوادين في العربة نحو الطريق المستقيم دون أن يترك فرصة لأحدهما ليميل بها إلى اتجاهه بينا أو يساراً.

وإذا ما تم ذلك داخل الإنسان، فإن القوة العاقلة تقود الجسم ومَنع الصراع بين قوى النفس. ويهذا تتحقق العدالة داخل الفرد، وفي هذا يكون الفرد على أول الطريق الأخلاقي السليم؛ فأساس الأخلاقية عند الإنسان هو تحكم العقل حينما يتحلى بفضيلة الحكمة في قوتي الغضب والشهوة، فإن استطاع ذلك فقد تحققت لدى الإنسان فضيلة الشجاعة (وهي فضيلة النفس الغضبية)، وفضيلة العفة (وهي فضيلة النفس الشهوانية).

وقد عبر أفلاطون عن هذه الصورة لتحقق العدالة داخل الفرد بعبارة دقيقة فى "الجمهورية" يقول فيها: "إن الشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج عن طبيعته ، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ناته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ناته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة ... فبفضل قدرته على الريط بين هذه العناصر فى كل متوافق منسجم بحيث يحصل من كثرتها وحدة، بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه...(۱۹)".

تلك إذن هى طبيعة الذفس وعلاقتها بالجسم؛ إنها ذلك الصراع الذي يدور بين قوى مختلفة داخل ذات واحدة، ويمكن للعقل إذا ما تحكم -وهو يتحلى بالحكمة- في هذه القوى أن يقود النفس ومن ثم الجسم نحو تحقيق ذلك النظام وهذا التوافق الذي تحدث عنه أفلاطون في الفقرة السابقة.

إن ذلك النظام وهذا التوافق إنما بعنيان محاولة الإنسان أن يقترب بنفسه أكثر فأكثر من أصلها الإلهي؛ فالتوافق إنما يعود بالنفس إلى وحدتها الأصيلة، ومن ثم يقربها إلى مثالها الخالد البسيط ذو الطبيعة الواحدة (٢٠٠).

ر ثالثاً: مصير النفس:

إن تعليل أفلاطون لأصل النفس الإنسانية وطبيعتها إنما يقودنا إلى الحديث عن مصيرها بعد أن تترك هنا الجسد الفاني.

وهنا نجد أفلاطون يسلم عموما بأن النفس. بحسب طبيعتها البسيطة (غير المركبة) لا تتحلل وإضا هى خالدة. وفى إطال هذا الاعتقاد العام بخلود النفس وعدم فنائها نجد أن أفلاطون يؤمن بتفاوت مصير النفوس تبعا لأفعالها فى حياتها الدنيا داخل الجسم. إذ لا يمكن أن يتساوى مصير نفس فعلت الخير الأسمى وعاشت حياة النامل، بصير نفس عاشت حياة النامل، بصير نفس عاشت حياة اللذة الحسية وارتكبت الشرور والآثام!

لذا فقد تحدث أفلاطون حديثًا مطولا وخاصة فى محاورتى أفيدون والجمهورية عن محاورتى أفيدون والجمهورية عن مصير النفس وما تلقاه من ثواب وعقاب. وقد تراوح حديثه فى هذا الإطار بين الاعتقاد فى التناسخ، والاعتقاد فى الخلود. وبالطبع فإن تردد أفلاطون بين هذين المعتقدين إنما يرجع إلى تأثره بعقائد الديانات السابقة المختلفة وخاصة الديانات الشرقية القديمة والديانات الأورفية (٢٠)، ومحاولته الاستفادة من كل ما قدموه

من تصورات مختلفة للمصير الذي لابد للنفس أن تلقاه، فتلقى الثواب أو العقاب جزاء L) فعلت في حياتها الدنيا!

أ- التناسخ:

أما "التناسخ" فهو يعني أن النفس لا تعود إلى عالمها الإلهي الأصلي مباشرة، بل تظل تحيا في هذا العالم المادي متنقلة من جسد إلى جسد حتى تقضى فترة عقوبتها عما اقترفته من أتَّام في حياتها الدنيا. وإذا كان الأورفيون والفيتاغوريون قد أمنوا بأن التناسخ -حسب معتقدهم الديني- هو مصير النفس دائمة فإن أفلاطون يرى أنه فقط مصير "نفوس الأشرار" (٢٢)؛ تلك النفوس التي اقترنت بالجسد فأثر فيها وأثقل ورنها فلم تتمكن من التطهر أي من قطع علائقها بهذا الجسد الفاني ومن ثم فهي حين يِّمِين لحظة مغادرتها لهذا الجسم "تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم الرئي تحت خوف العالم غير المرثي وخوف هاديس" فتظل "تلف وتدور حول المقاير والمدافن" حيث "ستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد من جديد في أحد الأحساد، وذلك تحت إغراء رفيقها الذي بحفزها ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية"، وهي ستقيد في ذلك الجسد الجديد بحسب نوم السلوك الآثم الذي كانت تفعله في حياتها الأولى؛ "فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل في جنس الحمير وغير ذلك من الحيوانات الوحشية ... وهؤلاء الذين فضلوا قبل كل شيء ارتكاب الظلم وأن يكونوا طغاة وناهبين سيدخلون في أجناس الذئاب والصقور والحدأة"، أما نفوس من زاولوا الفضيلة المدنية والاجتماعية على سبيل العادة والتدرب ودون بصيرة عقلية وتأمل فلسفى "فمن المحتمل أن تعود إلى جنس ذي طبيعة اجتماعية، ووديع مستأنس مثل حنس النحل والزنابير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان فيخرج منها رجال متزنون ومعتدلون (۲۲).

إن مصير ولادات النفس في حيواتها المختلفة يتحدد إذن بناءاً على أفعالها في حياتها الأولى. وقد أكد أفلاطون هنا الأمر في عديد من محاوراته الأخرى مثل "جورجياس" (^(Yé)) و"فايدروس" (^(Tf)) و"طبعاوس" (^(Tf))، و"الجمهورية" التي قدم فيها الأسطورة الشهيرة أسطورة "إربن أرمينيوس" وهي أسطورة من أصل كلداني إيراني (^(Tf))

وتدور هذه الأسطورة حول "إر ER" الذي ظن الناس أنه قتل في أحد الحريب، وحينما هموا بدفنه إذ به ينهض حيا وهو على فراش الموت ويداً يقص عليهم، ما رآه في العالم الآخر. وفي معرض هذه القصة الأسطورية يتضح أن النفوس إضا تختار حياتها التالية "في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء"، فقد رأى "رار نفس "أورفيوس" الذي كره جنس النساء تختار حياة بجعة، ورأى نفس "ثاميراس" (ه" تختار حياة بجعة، ورأى نفس "ثاميراس" تختار حياة بلبل، كما رأى نفس "أجا معنون" (هي تختار حياة نسر.. إلخ (۱۸).

ب- الخلود:

إن ما قلناه في الفقرة السابقة عن التناسخ إضا يرتبط عند أفلاطون بنظريته الأشمل حول خلود النفس؛ فالنفس عموما لا تنحل ولا تتحال، ومن ثم فهي ستبقى بعد فناء الجسم لتلقى الثواب أو العقاب على أفعالها. وما التناسخ إلا أحد أوجه العقاب الذي تلقاه النفس الآشة كما اتضح فيما سبق

وإذا كان فيلسوفنا لا يبلك إلا التصوير الأسطوري حينما يتحدث عن مصير النفس وتناسخها، فإنه حين يتحدث عن "خلود النفس" يلجأ إلى البراهين العقلية التى تؤكد أن النفس باقية وأنها لا تعنى بفناء الجسم وكأنه يريد أن يعلن أنه متبقن فقط من بقاء الجسم وكأنه يريد أن يعلن أنه متبقن فقط أن نبقاء النفس وخلودها، أما مسألة المصير الذي ستلقاه فهى مسألة غيبية لا نستطبع أن نحسم بشأنها شيئا محددا!! فكل ما استطاع أفلاطون تأكيده هنا هو أن الثواب والعقاب مسألة ضوورية! أما كيف تتم فهى إما أن تتم فى ضوء التمييز بين النفوس الاشقة أو التى فعلت الخير بدون تعقل، وبين النفوس التى تطهرت واستطاعت أن تنفصل عن أجسادها حتى وهى تحيا بداخلها (أي نفوس الفلاسفة الأطهار والأخبار). وفى هذه الحالة سيكون مصير النفوس من النوع الأول هو العقاب بأن تعود النفس إلى الحياة الدنيا بأن تولد فى أجساد أخرى وتعيش حيوات متعاقبة حتى تنتهى فترة عقوبتها على ما اقترفت من تأم. أما النفوس من النوع الثانى فهى ستعود إلى عالمها الإلهى الأصلى مباشرة (١٠٠٠). وإذا كنا قد أوضحنا فيما سبق مسألة التناسخ، فإن علينا أن تتسامل عن "الخلود" والبراهين العقلية التى قدمها أفلاطون للبرهنة على صحة أن تقداده فيه.

^(*) وهو شاعر معنى شرقى جاء ذكره فى الإليانة [هامش ص ٦٣ من ترجمة نـ فؤاد زكريا للجمهورية]. (**) وهو أحد أبطال طرواده الشهيرة [أنظر نفس المرجع السابق].

رابعاً: براهين خلود النفس:

إن الخلود هو العقيدة الراسخة لأفلاطون فيما يتعلق بالنفس ذات الطبيعة البسيطة، ولذلك فقد شغل أفلاطون بمسألة البرهنة على هذه العقيدة؛ فقدم أربعة براهين عقلية على هذه العقيدة في محاورة "فيدون" ، وأضاف إليهم اثنين آخرين في محاورتي "الجمهورية" و"فايدروس".

(١) برهان الأضناد:

يقوم هذا البرهان على التسليم بوجود الأضداد في الطبيعة وعلى أن كل ضد إنها يأتى أو يتولد من ضده؛ إذ يأتى الضعيف من القوى والأسرع من الأيطأ و"نفس الأمر مع ما ينفصل وما يتصل، ومع ما يبرد وما يسخن .. إن الأشياء تنشأ من بعضها البعض وأن عملية النشأة تكون متبادلة بين الشيء والشيء الأخر(٢٠٠).

وهذا أيضا ما يحدث لدى الإنسان فى مسألة الموت والحياة فالحياة ضد الموت كما أن أن الموت ضد الحياة مند الموات كما أن أن الموت ضد الحياة، وكل منهما يتولد من الأحراث الأخراف يخرجون من الأحياء، وما دام الأمر كنلك .. فهذا برهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة فى مكان ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور «(٣٠). فهناك إذن حياة بعد الموت، وأن هذه الحياة إضاهى للنفس التى تبقى موجودة بعد فناء الجسم.

(٢) برهان التذكر:

يستند هذا البرهان على التسليم بالحياة السابقة للنفس قبل اتصالها بالجسم، وعلى التسليم المحرفة ما هي إلا تذكر لما كانت النفس قد علمته من قبل، وقد شرح أفلاطون قبل أن يقدم لنا هذا البرهان ما يعنيه بأن المعرفة تذكر؛ فأوضح أن "التذكر إنما يتم أحيانا ابتداء من المشابه وأحيانا أخرى من المختلف (٢٣٠)؛ فنحن ندرك العلاقة بين الأشياء على أساس هذه الأفكار فنقول أن هذين الشيئين متشابهان أو أنهما متساويان! فمن أبن ناتى بهذه الأفكار التى تختلف في الواقع عن الأشياء التي ندركها عن طريقها حيث أن الأشياء المتساوية والمساولة في ناتها ليسا نفس الشيء (٢٣٠)؟!

لابد أننا قد عرفنا هذه الأفكار من قبل إذ من "الضرورى أن نكون قد عرفنا مسبقا المساواة، وذلك قبل نلك الوقت الذى رأينا فيه لأول مرة الأشياء المتساوية وتذكرنا أن كل تلك الأشياء تسعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة وإن يكن ذلك على نحو ناقص^(۱۲). ويالطبع فإن ما ينطبق على فكرة الساواة ينطبق كنلك "على العظم والصغر" وكذلك "على الجمال في ذاته، والعدل في ذاته، والنقوى في ذاتها.. وعلى كل ما نختمه بضاتم الوجود في ذاته (۲۰)".

إننا حينما ندرك شيئا حسيا سواء بالنظر أو بالسمع أو بأى حاسة أخرى، فإن هذا دائما ما يذكرنا بشىء آخر كنا قد نسيناه وكان على علاقة معينة به سواء بالاختلاف أو بالتشابه. وهذا يعنى ببساطة فى نظر أفلاطون أن النفس فى حياتها السابقة قد علمت حقيقة كل شىء وحازت المعرفة الكاملة بهذه الأفكار. وهذا هو نفس ما أشارت إليه أدضا محاورة "مينون (٣٦).

وإذا كان هَمَ أفلاطون هذا هو توضيح أو إثبات أن المعرفة تذكر، ومن ثم البرهنة على حياة النفس السابقة، فإن الأهم فيما يتعلق بموضوعنا هو إثبات أن حياتها مستمرة بعد أن تفارق البدن.

وقد أثبت أفلاطون ذلك في "فيدون" اعتماداً على البرهان السابق لخلود النفس؛ حيث قال: "فإذا كنا قد اتفقنا من قبل على أن كل ما هو حى ينشأ مما هو ميت، فإذا كانت النفس موجودة قبلنا، وإذا كان من الضرورى ألا تأتى إلى الحياة وتولد إلا إذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت، فكيف لن يكون ضروريا أن تكون موجودة بعد الموت حيث سبكون من الضرورى بعد ذلك أن تولد من جديد (٢٧٧).

إن كلا من البرهانين السابقين إنن يكمل الآخر؛ فطالما أن الحياة تتولد من الموت. والموت يتولد من الحياة، وطالما أثبتنا هنا أنه كانت للنفس حياة سابقة عرفت فيها الحقائق والأفكار الضرورية، فإن النفس حتما ستعود إلى الحياة مرة أخرى بعد موت الجسم.

ر (٣) برهان البساطة:

يعتمد هذا البرهان على تحليل أفلاطون لطبيعة النفس والتمييز بينها ويين طبيعة الجسم؛ فإذا كان الجسم هو المركب باعتباره ينتمى إلى النوع المحسوس المادى من الموجودات فإن النفس بسيطة باعتبار أنها أقرب إلى الانتماء إلى النوع الثاني من الموجودات العقلية (٢٦٠)".

وعلى ذلك فإن من الطبيعى أن يتحال الجسم بسرعة بينما النفس لا تتحال. وقد برهن أفلاطون على ذلك بحجة مفادها أن الجسم المرثى المحسوس الذي من طبيعته التحال والفساد إنما بمكنه أن يبقى مدة طويلة إنا "ما جرد من اللحم وحفظ كما تحفظ الأجسام فى مصر^(۲۲)"، فكيف نتصور مع ذلك مصير النفس وهى "الغير مرئية .. النقية الطاهرة .. هل ستتبعثر فى الهواء وتفنى فور مغادرتها الجسد كما تقول الفاليية العظمى من الناس؟!⁽⁻¹⁾". إن الأجدر بنا فيما يقول أفلاطون أن نؤمن بأن مصيرها هو البقاء لا الفناء إنها ستعود حتما إلى العالم الإلهى الذى تشبهه فى نقائها وطهارتها ويساطتها⁽¹¹⁾.

(٤) برهان نظرية المُثل:

يقوم هذا البرهان الأخير الذي يقدمه أفلاطون في "فيدون" على أساس من نظريته في المُثل؛ حيث يستند على التسليم بأن النفس إنما تشارك في "مثال الحياة". وهجته في ذلك أن "النفس مهما يكن ما نطل فيه (ويقصد هذا الجسم) فهي تأتى دائما إلى هذا الشيء حاملة إليه الحياة(؟؟)".

وإذا كنا فيما سبق قد أكدنا على إيبان أفلاطون ببساطة النفس وأصلها الإلهى الخالد، فإن البسيط خالد، والخالد لا يفنى. وعلى ذلك فإنه إذا ما اقترب الموت من الإنسان "فإن المفاني فيه بموت. أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعدا سالما وغير فاسد تاركا الكان للموت. (17)".

إن النفس إذن طالما تشارك في مثال الحياة، فهى لا يمكن – بحسب التحليل المسهب الذي يقدمه أفلاطون في "فيدون"– أن تشارك في ضده أي في الموت ومن ثم فإنها ستبقى حية خالدة (٤٤٤)".

(هُ) برهان خيرية النفس:

يقدم أفلاطون برهانا جديدا على خلود النفس فى "الجمهورية" استنادا على مسلمة مفادها "أن ما يفنى أى كاثن إضا هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة، وهو العنصر الخسيس فيه (منا).

وعلى ضوء هذه السلمة يأخذ أفلاطون فى تحليل طبيعة النفس فى علاقتها بالجسم الذى هو مصدر الشرور كلها فهو مصدر الإفراط والمرض، وإذا نسب الشر إلى النفس فإنه لا ينسب إليها بذاتها لأن وجودها فى الجسد إضا هو لمقاومة انجاه الإنسان إلى هذه الشرور. وحتى لو سلمنا بأن الشرور نفسية "فإن النفس لا تموت بفعل الشر الخارج عنها "(⁽¹³⁾) ومن ثم فإنها لابد "أن تكون شيئا الشر الخارج عنها "(⁽¹³⁾)، ومن ثم فإنها لابد "أن تكون شيئا موجودا على الدوام وبالتالي شيئا خالدا (⁽¹³⁾)،

إن الشر الذى قد ينسب للنفس إنما هو نتيجة لوجودها فى الجسم، ومن ثم فهو يمثل جانبها الخسيس الوضيع الذى لا شك سينتفى حينما يلقى الإنسان عقابه على ما ارتكب من آثام ومظالم. ومن ثم فإن مصير النفس سيكون الخلود بعد أن تترك هنا الجسم الذى كان دافعها إلى تلك الشرور والآثام^(A1).

وعلى أية حال فإن أفلاطون إنما يؤكد فى برهانه الجديد هذا على كل البراهين السابقة ويضيف إليها إسانه الذى لا يتزعزع بخيرية النفس وسعادتها التى لا توصف حينما تترك هذا الجسد الفانى عائدة إلى أصلها الإلهى الخالد. ومن ثم فهو ببيل فى هذا البرهان الجديد على ما يبدو إلى تأكيد خلود النفس بقسمها العاقل الخير فقط(١٩)

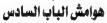
(١) برهان الحركة:

يقوم هذا البرهان الذى قدمه أفلاطون فى "فايدروس" على التمييز بين نوعين من الموجودات من حيث حركتها؛ الموجودات التى تتحرك بذاتها، والموجودات التى تتحرك بناتها، والموجودات التى تتحرك بغيرها. أما الموجودات التى تتحرك بناتها فإشا تستمر فى حركتها دائما ودون توقف لأن ما يتحرك بناته لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر الحركة، و"البدأ لا يكن حادث بعدث بغضل مبدأ فى حين أن المبدأ لا يصدر عن شىء سابق عليه إذ لو جاز صدوره عن شىء فلن يكون هذا الشىء مبدءاً له("ه"). وما دامت النفس مبدأ الحركة فهى غير حادثة وغير الحادث لا يتعرض للقساد إذ "لو فرضنا أنه فسد فلن يكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شىء آخر ما دام من الضرورى أن كل

وعلى ذلك فإن النفس باعتبارها مبدأ الحركة، وماهيتها الذاتية هى الحركة لأنها إنما تتحرك بذاتها فهى قديمة أبدية، وأيضا خالدة وغير قابلة للفناء.

وهكذا اكتملت نظرية أفلاطون عن النفس بتقديه لهذه البراهين العقلية على إثبات خلودها. وهذه البراهين إن تفاوتت في قوتها بين برهان وأخر، فإنها قد ميزت بصورة قاطعة نظريته عن النفس عن النظريات السابقة سواء كانت شرقية (مصرية أو هندية) أو كانت يونانية (أورفية أو فيثاغرية)، وأكدت بما لا يدع مجالا الملك أنه إن كان قد تأثر بكل هذه النظريات السابقة في تحليك لطبيعة النفس وأصلها الإلهي أوفى اعتقاده بخلودها، فإنه بهذه البراهين العقلية التي قدمها لإثبات خلود النفس قد يتجاوز هذه النظريات السابقة وأصفى عليها الطابع الفلسفي الأكثر عقلانية وعمقاً.





الفصلان (الخامس والسادس)

هوامش الباب السادس

* هوامش الفصل الخامس:

- (١) أنظر: حسين حرب: أفلاطون، ص١٧٠.
- (٢) براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، الترجمة العربية ص٢٢٣.
- Taylor: A Commentary on Plato's Timaeus. (٢)
- نقلا عن: كولنجوود، فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة د. توفيق الطويل، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م، ص٤٨.
- Aristotle: Metaphysics (B. I- Ch.6), Eng. Trans., P. 505 FF. (٤)
 - (ه) أنظر: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.
 - (٦) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١١٤،
- وأيضا: ما كتبناه عن: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة، مجلة كلية الإداب – جامعة القاهرة، مجلد (٥٥) – العدد الرابع اكتوير ١٩٩٥م.
 - (٧) أفلاطون: طيماوس (٣٢٠٣٣)، الترجمة العربية، ص٢١٧-٢١٨.
 - (٨) نفسه (٣٧)، الترجمة العربية ص٢٢٨.
 - وقارن بالترجمة الإنجليزية لكورنفورد في:
 - Comford (F. M.): Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul LTD., London 1956, P. 98.
- (9) Ibid., P. 34..
- (١٠) أنظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص١٩١-١٩٧.
 - (١١) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٩٠.
- (١٢) أفلاطون: طيماوس (٣٧-٣٨)، الترجمة العربية، ص٢٢٨-٢٢٩.
- وقارن نفس المواضع بالترجمة الإنجليزية في: Comford: Op. Cit., P. 98-99.
 - (۱۳) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٥٦-٨٧.

(١٤) أفلاطون: طيماوس (٤٩)، ص ٢٦٣.

(۱۵) نفسه (۵۰)، ص ۲۷۷- ۲۲۸.

Comford: Op. Cit., P. 185-186.

وقارن:

(١٦) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٥٦.

(۱۷) نفسه.

Windleband: Op. Cit., P. 220.

(١٨) أنظر:

وأيضا: حسين حرب: نفس المرجع السابق، ص١٨٢.

(١٩) أنظر: أفلاطون: فايدروس (٧٤٥ د-هـ)، الترجمة العربية ص٦٩-٧٠.
 وأبضا: أفلاطون: القوانين (ك٠١-٩٩٩).

Plato: The Laws (896), Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books of The Western World". P. 765-766.

(٢٠) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص٩١.

(٢١) أنظر: "طيماوس" (a 90 - d 47 - a 43).

 (٢٢) أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٠م، ص ١٨٤هم مص ١٨٤.

(٢٣) أفلاطون: فايدروس (٢٤٦ ج)، الترجمة العربية، ص٧١.

Field: The Philosophy of Plato, Oxford University Press, أنظر: (٢٤) London 1949, P. 130.

نقلا عن: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٩٩٠.

(25) Ross (S.W.D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At The Clarendon Press 1951, P. 127.

(٢٦) وأنظر أيضًا: كتابنًا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٧م.

(٢٧) أفلاطون: طيماوس (92 D)، الترجمة العربية ص٢٩١.

* هوامش الفصل السادس:

Zeller: Op. Cit., P. 134.

(۱) أنظر:

Ibid.

(٢) أنظر:

J. V. Luce: Op. Cit., P. 104.

وأبضا:

(٣)د. عزت قرنى: الحكمة الأفلاطونية، سبق الإشارة إليه، ص١٠٨.

(٤)نفسه، ص١٠٩.

(٥) أفلاطون: فايدروس (٢٤٦ه - ٢٤٧أ)، الترجمة العربية ص٧٧.

(۱) نفسه (۲۶۱ب)، ص۷۰.

(۷)نفسه (۲٤٧ ب-د)، ص.۷۳.

(۸)نفسه.

(۸)نفسه.

(۹)نفسه (۱۲٤۸)، ص۷۶.

(۱۰) نفسه (۲٤۸ ب)، ص۷۶.

(۱۱) نفسه، (۲٤٦جـ)، ص۷۱.

(۱۲) نفسه (۲٤٦أ)، ص۷۰.

(۱۳) نفسه (۸۶۲ د-هـ)، ص۷۰.

(۱٤) نفسه (۲۶۹ د)، ص۲۷.

 (١٥) أفلاطون: جورجياس (٩٣٢هـ)، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠م، ص٢١٤.

Plato: Meno (81), Eng. Trans., In "Great Books of the أنظر: (۱۱) Western World", P. 179-180.

وأيضا: د. عزت قرني، الحكمة الأفلاطونية، ص١١٢.

وقارن: أفلاطون، فايدروس (٢٤٦جـد)، (٢٥٠ أ - ب)، ص٧٧-٧٨.

(١٧) أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٤٣٦-٤٤٣)، الترجمة العربية ص٣١٧-٣٢٩.

(١٨) ويجدر التنويه هذا إلى أننا نفضل دائما استخدام كلمة "قوى" النفس بدلا من استخدام الترجمة العربية كلمة "أجزاء" وهو استخدام شاع خطأ في الحديث نظرية عن النفس عند أفلاطون في الكتب العربية. فالحقيقة أن أفلاطون قد استخدم لفظة Meros التى قد تعنى بالإنجليزية Parts ولكن حينما يستخدم المترجم الإنجليزي هذا اللفظ فهو يستخدم المترجم الإنجليزي هذا اللفظ فهو يستخدم المترجم الإنجليزي هذا اللفظ فهو حينما استخدم كلمة Meros في (444b) من الكتاب الرابع من "الجمهورية" سبقها باستخدام كلمة Eicidos. وهذا يعنى أنه سيستخدم نلك اللفظ Meros للدلالة على ثلاث وظائف للنفس أو مبادئ للفعل فيها وليس للدلالة على ثلاث أجزاء بالمعنى المادي. [أنظر: Copleston: Op. Cit., P. 233-234 بـ "قرى النفس" وهي كلمة عربية موحية لا تعنى القسمة المادية بل القسمة المعنوية، فهي ندل على ما تقوم به النفس من وظائف حيوية داخل الجسم

Plato: Timaeus (69-70), Eng. Trans. By Jowett in (Great انظر: ۱۹) Books), P. 466.

(٢٠) أفلاطون: الجمهورية (٤٤٣)، ص٣٢٨.

 (۲۱)أنظر: أفلاطون: فيدون (۸۰ب)، الترجمة العربية لعزت قرنى، الطبعة الثانية، ص. ۲۰۱.

(٢٢) أنظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٢١.

وأيضا: ول ديورانت: نفس المرجع السابق: ص-٤٩. (٢٣) أفلاطون: فيدون (٨٨١)، ترجمة عزت قرني، ص-٢٠٤.

(۲۲) هذه النصوص من: أفلاطون: فيدون (۸۱ د-هـ ۸۲ أ-ب)، الترجمة السابقة،
 ص ۲۰۲-۲۰۳.

 (٢٥) أنظر: أسطورة الآخرة في نهاية محاورة "جورجياس" (٢٣١ أ-٢٥٧هـ)، الترجمة العربية، ص ١٤٧ – ٢٥١.

(٢٦) أنظر: أفلاطون: فايدروس (٢٤٨ ج-٢٤٩ ج)، الترجمة العربية، ص٧٥-٧٦.

Plato: Timaeus (42), Eng. Trans. By Jowett, in (Great Books), أنظن (٢٧)

(۲۸) چورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص۲۱.

(٢٩) أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٦١٤-٦٢١)، الترجمة العربية، ص٥٥-٥٦٥.

(۳۰) أنظر: أفلاطون: فيدون (۸۲جـ)، ص٢٠٠.

الياب المادس (طييعة الإنسان ونظرية النفس)

(۳۱) نفسه (۷۱ أ-ب)، ص۱۷۶-۱۷۵.

(۳۲) نفسه (۱۷۲)، ص۱۷۸.

(۲۳) نفسه (۱۷۶)، ص۱۸۳.

(٣٤) نفسه (٧٤ج)، ص١٨٥.

(۳۵) نفسه (۱۷۵)، ص۱۸۸.

(۲۱) نفسه (۵۷ج)، ص۸۸۸.

Plato: Meno (84): Eng. Trans., in (Great Books), P. 181-183 أنظر: (٣٧)

(۳۸) أفلاطون: فيدون (۷۷ج-د)، ص۱۹۳-۱۹۶.

(۳۹) نفسه (۸۰ب)، ص۲۰۱.

(٤٠) نفسه (۸۰جـ)، ص۲۰۲.

(٤١) نفسه (۸۸۰)، ص۲۰۲،

(٤٢) نفسه (۸۱۱)، ص۲۰۳.

(٤٣) نفسه (١٠٥٠)، ص ٢٥٧.

(۲۲) نفسه (۱۰۵د)، ص۲۵۷

(33) نفسه (٢٠١هـ)، ص٢٦٠.

(٤٥) أنظر: نفسه (١٠٣ب) حتى (١٠٦هـ).

(٤٦) أفلاطون، الجمهورية (٦٠٩)، الترجمة العربية ص٥٤٩.

(۷۶) نفسه، (۲۱۱)، ص۲۵۵.

(٤٨) نفسه.

(٤٩) نفسه، (٦١٢)، ص٥٥٥-١٥٥.

Colpeston: Op. Cit., P. 239.

وانظر:

(٥٠) أنظر: د. عزت قرنى: الحكمة الأفلاطونية، ص١٢٠.

(٥١) أفلاطون: فايدروس (٦٢٤٥)، الترجمة العربية ص٦٦.

(۵۲) نفسه.

الفصيل السابح

فلسفة الأخلاق

اللَّهَ اللَّهُ اللَّهُ

تتجه أنظار المؤرخين والهاحثين باستمرار إلى سقراط حينما يكون موضوع المحيث هو الأخلاق عند أفلاطون، وذلك لعدة اعتبارات أهمها: أولاً: أن جل تركيز سقراط في حياته وفلسفته كان على الأخلاق وسلوك طريق الفضيلة، وثانياً: أن سقراط هو الذي بدأ الحملة على آراء السوفسطائيين حول نسبية الفضيلة ولم يكن أمام أفلاطون إلا أن يتمها. وثالماً: أن شة تداخلا بين فلسفة الأستاذ والتلميذ في محاورات الأخير لدرجة يصعب الفصل بينهما وخاصة حينما يتعلق الأمر بموضوع الأخلاق ومعني الفضيلة!

والحقيقة أنه رغم تقديرنا لهذه الاعتبارات، ورغم إدراكنا لأهمية التأثير السقراطى على أفلاملون وبالنات في مجال البحث الأخلاقي، إلا أننا نعتقد أن المدخل الأساسى لفهم فلسفة أفلاطون الأخلاقية لا ينبغى أن يكون فلسفة أستانه الأخلاقية وهى فلسفة عملية في الأساس، بل ينبغى أن يكون المدخل إليها هو فلسفته الميتافيزيقية نفسها أى نظريته عن المتلل، فأساس الأخلاقية الحقة عند أفلاطون إضا هو إدراك الإنسان لمثل الفضائل المختلفة، بل المثال المثل الخير". ولنتعرف على تفاصيل ذلك بدءاً من السؤال عن ماهية الخيرالأقصى للإنسان عند أفلاطون.

أولاً: الخير الأقصى للإنسان:

إن الخير الأقصى في الحياة الإنسانية إنما هو بلا شك أن تصل إلى قمة السعادة، والوصول إلى قمة السعادة عند فيلسوفنا إنما يتحقق لحظة اتصال الإنسان بالحقيقة القصوى أي حينما يدرك حقيقة الوجود، تلك الحقيقة المفارقة لوجوده المحسوس والكائنة في عالم المُثل الذي يعلوه واهبه الوجود والصلاحية مثال الخين

وهذا الإدراك الأسمى لا يبلغه من البشر إلا أولئك الفلاسفة الذين تطهروا من دنس الوجود المحسوس، وطهروا نفوسهم من الارتباط به. إنهم من تشبهوا بالآلهة قدر الطاقة الإنسانية⁽¹⁾. إن السعادة التى يحصلها هؤلاء البشر هى السعادة القصوى؛ لأنهم حينما طهروا أنفسهم وتخلصوا من تأثير أجسامهم الفانية، وارتقوا فى تأملاتهم إلى هذه الدرجة السامية من الارتباط بالوجود الحقيقى، وجود التّل فى العالم المعقول، فعلوا ذلك وقد انخلعوا عن بشريتهم المادية، وعاشوا وفقا لأفضل ما فيهم الا وهو الجانب الإلهى.

وقد أكد أفلاطون هذا التوحيد بين السعادة القصوى وين إدراك ماهية الخير في أكثر من موضع في "الجمهورية" و"فيليبوس" وغيرهما في محاوراته؛ فالإنسان في رأيه يعجز عن فهم ماهية الخير إذا ما اقتصرت معرفته على الفضائل الجزئية في الحياة العملية.

وقد كان أفلاطون في ذلك "أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من وراثها، وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير، وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمته إمن هذا المبدأ الواحد، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. ويعبارة أخرى فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق في صورتها النهائية ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها أساساً من مثل أعلى نهائى تستمد منه الغايات الإخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها(")".

ورسا يتصور البعض خطأ نتيجة ذلك أن أفلاطون قد تطرف في بحثه الأخلاقي فجعله بحثاً ميتافزيقيا لا أكثر، أو أنه قد غالى في إعلائه من شأن قيمة المعرفة التأملية لثال الخير الذي تستمد منه كل الموجودات قيمتها بل ووجودها، لدرجة أن يلغي شاما الاهتمام بالحياة الطبيعية العادية للإنسان!!

أقول إن هذا يعد تصورا خاطئًا نظراً لأن أفلاطون رغم إعلائه من شأن التطهر الأخلاقي والإدراك التأملي، ورغم إعلائه من خلال ذلك من شأن الفلسفة والفيلسوف لدرجة التوحيد بينهما ويين الخير الأقصى للإنسان، أقول رغم ذلك فإن أفلاطون قد حاول في فلسفته الأخلاقية إقامة التوازن بين إعلاء قيمة الحياة التأملية الطاهرة النقية للإنسان، وين الاهتمام بحياته العملية.

وقد عبر في "فبليبوس" - وهي آخر محاوراته الأخلاقية - عن إسانه العميق بضرورة هنا التوازن أبلغ تعيير حينما قال: "إن الحياة المثلي للإنسان ليست حياة اللذة الخالية من الحكمة، وليست حياة الحكمة الخالية من اللذة، بل حياة خليط من الاثنتين أى من حياة اللذة الحسية والحكمة العقلية (٢٠٣) مالإنسان الذى يقضى حياته كلها مستمتعا بأعظم اللذات الحسية ولم يحرز العقل والحكمة والرأى الصائب هو فى الواقع لا يعى أى نوع من الحياة يحيا لأنه خال من كل إدراك! أما الإنسان الحكيم المتأمل الذى حاز الفهم والحكمة كلها دون أن ينال قدرا متوسطا من اللذة الحسية فقد نقصته أشياء هامة. ولا يمكن للمرء بأى حال أن يكتفى بحياة الحكمة والتأمل.

إذن فالحياة الأصلح والأمثل للإنسان لابد أن تكون مزيجا من حياة الحكمة واللذة بشرط أن يسود المقل الحياتين معا لأنه هو مبدأ التقييم والإدراك كما أنه مبدأ الاختيار والصلاح⁽¹⁾.

والنتيجة التى تترتب على ذلك أن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس غاية واحدة، بل ريما يكون مؤلفا -على حد تعيير ستيس- من أجزاء أريعة؛ أولها وأهمها: هو معرفة المثل كما توجد في ذاتها وفي عالمها المفارق، وثانيها: تأمل المثل كما تكشف عن نفسها في العالم المحسوس ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومنظم ومتناغم، وثالثها: [قامة العلوم المختلفة والفنون الراقية، ورابعها: ممارسة اللذات البريئة دون الانغماس في كل ما هو وضيع وشرير (0).

وعلى ذلك فإن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس فى العلو المطلق عن كل ما هو محسوس مثير للذة، بل يبدأ من البُعد عن الانخراط فى هذه اللذات، ثم التطهر عن طريق محبة العلوم والفذون الراقية التي تثير فى النفس نشوة الانسجام والتطلع إلى السماء، ثم الانتقال بعد ذلك إلى إدراك الذّل ومن ثم معرفة حقائق الموجوبات.

وعلى وجه الإجمال فإن الخير الأقصى إنما يدركه الإنسان الذي شرس على ممارسة الجدل بنوعيه الصاعد والهابط؛ فلا خير أقصى بدون معرفة، ولا معرفة بدون أن يمارس الإنسان الجدل بنوعيه فيتعرف في ذات الوقت على حقائق الأشياء والفضائل في عالما المفارق ثم على انعكاساتها في العالم المحسوس.

إن التمرس بالجدل في المعرفة يتيح للإنسان على الصعيد الأخلاقي أن يدرك جوهر الفضيلة وموضوعيتها، كما يتيج له في ذات الوقت أن يدرك مدى التخبط الذي يعيش فيه أولئك الذين يرمنون بنسبية الفضائل واختلافها من شخص إلى آخر، وهنا ما فعله أفلاطون في فلسفته الأخلاقية؛ إذ انتقد النظرية السوفسطائية في الفضيلة

Bridge .

فى بعض محاوراته، فى الوقت الذى أكد فى محاوراته الأخرى على موضوعية الفضيلة وضوورة الاتفاق بين البشر على الحد الأدنى للسلوك الفاضل!

ثانياً: الجانب النقدى من فلسفة الأخلاق الأفلاطونية:

لقد عبر أفلاطون فى محاوراته السقراطية الأولى بالقطع عن أراء سقراط المختلفة فى الفضيلة وكشف عن الفروق الرئيسية بين فكره وبين آراء السوفسطائيين؛ فأكد أن سقراط قد رفض الآراء السوفسطائية الداعية إلى نسبية الفضيلة وإلى ضرورة تعلم الفضيلة على يد المعلمين ... الخ.

ولا شك أن أفلاطون قد واصل رسالة أستاذه فى هذا المجال بقدر ما عبر عنها فى تلك المحاورات الأولى؛ فلقد أكد فى تلك المحاورات أن شة فروقا أساسية بين الإنسان الخير والإنسان السيئ تنبع من طبيعة كل منهما الداخلية، ومن نظرة كل منهما إلى الحياة. فمن خلال الفاعلية المستمرة لهذه الفروق فى الفهم يعيش أحد الناس حياة أمرضية خيرة، بينما يفشل إنسان آخر فى نلك!

ويهكننا هنا أن نتساءل مع التحاورين في تلك المحاورات الأفلاطونية الأولى، نتساءل عن تلك الشروط التي تجعل من حياة معينة حياة خيرة و وكيف يمكن أن تكون تلك الحياة بالذات أكثر خيرية من حياة أخرى إلى أو يعبارة أخرى كيف يمكن لإنسان ما أن يعرف طريق الحياة الخيرة المُرضية وكيف تتسق لدى هذا الإنسان المعرفة مع السلوك ولماذا يفشل البعض أحيانا في سلوك طريق الفضيلة رغم معرفتهم النظرية بشروط الحياة الفاضلة؟!

إن الجواب الواضح الذي قدمه سقراط وبلوره أفلاطون في تلك المحاورات هن: أن هذه العرفة النظرية بالفضيلة وبالحياة الأكثر خيرية، فضلا عن سلوك طريقها إضا ينبعان من تحديد معنى دقيق للسعادة⁽¹⁷).

وبما أن أفلاطون قد اتفق مع أستاذه سقراط فى التوحيد بين حياة الفضيلة والسعادة مع فارق أساسى هو أن الأول اعتبر أن التوحيد بين الفضيلة والسعادة لا يكون إلا لدى من تعرف أولا على "مثال الخير"، و"مثال السعادة"، أقول بما أن ذلك كذلك فقد جاءت انتقاداته لنظرية السوفسطائيين فى الفضيلة مستلهمة نظريته الخاصة فى المعرفة، تلك النظرية التى ترفض ساما النظرية السوفسطائية فى التوجيد بين العلم والإحساس. وفى ضوء هذا الرفض لنظريتهم فى المعرفة، جاء رفضه لنظريتهم الأخلاقية التى ببكن أن تلخص نقاط رفضه لها فيما بلى: (٧)

١- إن النظرية السوفسطائية في المعرفة تدمر الحقيقة الموضوعية، ويناء عليه فإن قولهم بأن الفضيلة هي لذة الفرد أو منفعته إضا يدمر أيضا موضوعية الخير؛ إذ لن يكون هناك شيء خير في ذاته، بل ستختلف خيرية الشيء من فرد إلى آخر حسب رغباته وأهوائه. وهذا إقرار بالنسبية الأخلاقية المطلقة التي يختفي معها أي تمييز موضوعي بين الخير والشرا

٢- إن عدم التمييز بين الخير والشر يترتب عليه أن الشيء الواحد سيكون خيرا وشرا في آن واحد؛ إذ سيكون خيرا بالنسبة لمن يجد فيه لذته ومنفعته، وشراً بالنسبة لمن يجد فيه الألم أو الضرر!

٣- إن اللذة إضاهى فى الواقع إشباع لرغبات الفرد، والرغبات مجرد مشاعن والمشاعر والعواطف إضا تختلف من فرد إلى أخن وإذا افترضنا أن القانون الأخلاقي إضاعر بناجع على الجميع - وهذا ليس مجرد افتراض من عند أفلاطون وإضا حقيقة ضرورية - فإنه لابد أن يكون مؤسسا على ما هو عام بالنسبة للجميع، أى على العقل وليس على الاحساسات.

٤- إن النظرية السوفسطائية حينما تقول بأن الخير مرتبط باللذة أو بالمنفعة، فإنما تجمع الخير وسيلة لغاية أبعد هي تحقيق هذه اللذة أو تلك المنفعة؛ بينما ينبغي أن يكون الخير هو غاية السلوك وليس العكس؛ يجب أن نفعل الخير لأنه خير وليس لأنه نافح ولذيذ!. إن الفعل الأخلاقي ينبغي أن يستمد قيمته من داخله وليس مما يترتب عليه من نتائج نافعة أو لذيذة!

ثالثاً: الجانب الإيجابي من فلسفته الأخلاقية:

أ- معنى الفضيلة والتمييزيين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية:

إن تلك الانتقادات التى وجهها أفلاطون للنظرية السوفسطائية في الفضيلة توضح بجلاء أنه يوحد بين الفضيلة الحقة والمدوفة التي تؤسس على المقل وتكون نتيجة التأمل؛ حيث أن الفضيلة تعنى أول ما تعنى معرفة البدأ الذي يقوم عليه السلوك. ومن ثم تكون الفضيلة هي السلوك المحكوم بمعرفة البادئ العقلية.

وفى ضوء ذلك بمكن أن شيز عند أفلاطون ببن تلك الفضيلة الحقة القائمة على معرفة المبادئ العقلية للخير والتى يمكن أن نسميها كما أسماها سنيس "الفضيلة الطسفية* (^^), وبين الفضيلة بمعناها الشائع عند الناس، تلك التى يمكن أن نطلق عليها "الفضيلة الاعتبادية* (^^)، لأنها تنطلق من أسس أخرى مثل العادة والعرف والتقاليد أو من الدوافع الخيرة والمشاعر الغريزية نحو الخير؛ حيث نجد أن الناس فى هذه الحالة يفعلون الخير لجرد أنهم رأوا أن الآخرين يغعلونه فأصبح شيئًا معتادا يفعله الناس فى دن أن يوهموا أسبابه ودون أن يدركوا جوهر خيريته!

إن هذه الفضيلة الاعتيادية إذن إضا هى فضيلة "أولئك الرجال المتزبون المعتدلون الذين يمارسونها ممارسة العادة والتدرب ويدون الفلسفة والعقل^(۱۰)", إنها فضيلة النجل والنمل الذي يسلك سلوكا يبدو عقلانيا فى مظهره، لكنه فى حقيقته مجرد سلوك تلقائى غريزى!

وقد قال أفلاطون عن هؤلاء الناس الذين سارسون الفضيلة الاعتبادية الشائعة بنوع من الفكاهة المقصوبة دون شك، "أنهم قد يجدون أنفسهم في الحياة الأخرى وقد ولدوا كنحل أو كنمل(۱۱۰)".

ويَجدر الإشارة هنا إلى أن الفضيلة الاعتبادية عند أفلاطون ليست هي فضيلة
عامة الناس فحسب، بل هي أيضا فضيلة خيرة السياسيين ورجال الدولة؛ إذ أنه -في
حقيقة الأمر- ينكر الفضيلة العقلية الفلسفية على جميع الناس فيما عدا الفلاسفة
الأطهار "أصدقاء المعرفة" الذين استطاعوا عن طريق معرفة المقيقة الشاملة، معرفة
المثل، استطاعوا أن يتحرروا شاما من "الملاات والشهوات والأحزان والمخاوف"، وأن
يتمسكوا دائما "بما هو حقيقي وإلى (١٢)".

ب- أهم الفضائل الأخلاقية:

ورغم هذا التمييز الواضح عند أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية، والفضيلة الاعتبادية، ذلك التمييز الذي سنجد صداه واضحا شاما عند تلمينه أرسطو في كتابه "الأخلاق النيقوماخية"، ورغم أنه قد فضل مثل تلميذه الفضيلة الفلسفية. أقول رغم ذلك، فإنه قد أولى عناية خاصة بتحليل النوع الثانى من الفضيلة نظرا لأنه أحد العناصر الهامة جدا في أن يعيش الناس حياة اجتماعية منسجمة، ونظرا لأن كل الناس لن يصبحوا فلاسفة!

والجدير بملاحظتنا هذا، أن أفلاطون لم يحلل هذه الفضائل الاعتيادية من منظور واقعى أى من خلال ما هو كائن فعلا بين الناس كما فعل ذلك أرسطو، بل حللها أيضا من منظوره الفلسفى الثالئ حيث شغل بتوضيحها فى ضوء ما ينبغى أن تكون عليه حياة الإنسان الفرد بين أقرانه من البشرفى المجتمع السياسى الأمثل!

لقد قدم أفلاجلون تحليله لهذه الغضائل فى "الجمهورية" ومن خلال حديثه عن نظريته فى "العدالة" وفى "النفس"؛ فلكى تتحقق العدالة فى الدولة، لابد أن تتحقق أولاً داخل نفس كل فرد من أفرادها، ولكى تتحقق داخل النفس الفردية لابد أن تؤدى كل قوة من قواها الثلاثة وظيفتها على الوجه الأكمل ويصورة منسجمة متوازنة، ولكى يتم ذلك لابد أن تتحلى كل واحدة من هذه القوة بإحدى الفضائل.

ومن هنا كان حديث أفلاطون عن ثلاث فضائل أساسية ينبغى أن يتحلى بها الفرد وهى: فضيلة العفة، (فضيلة القوة الشهوانية من قوى النفس)، وفضيلة الشجاعة (فضيلة القوة الغضبية)، وفضيلة الحكمة (فضيلة القوة العاقلة).

ولا شك أن أهم هذه الفضائل هي فضيلة الحكمة ليس لأنها فضيلة القوة العاقلة من النفس فقط، بل لأنه بدونها لن يتحلى الفرد بالفضيلتين الأخريتيين؛ فالإنسان العاقل المكيم هو وحده من يستمليع أن يتحلى بفضيلتي الشجاعة والعفة لأنهما يتحققان نتيجة فاعلية المحكمة والعقلانية داخل الجزء غير العاقل من الإنسان؛ فعلى المقل دائما أن يضبط انفعالات النفس سواء في جزئها النبيل (القوة الغضبية) أو في جزئها الغسيس (القوة الشهوانية). وإذا ما حدث نلك نجع الإنسان في إقامة التوازن بين قوى نفسه، واحت هذه القوى وظائفها على الوجه الأكمل متحلية بهذه الفضائل الثلاثة.

والحقيقة أن هذه الفضائل الثلاث عند أفلاطون إضا تجمع بينهم فضيلة رابعة هي فضيلة "العدالة". ومن هذه الزاوية فهي أهم منهم جميعا، فضلا عن أنها كما يقول أفلاطون "لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإضا بافعاله الباطنة، ويما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان "(١٢). فالعدالة حينما تتحقق إنما تتحقق داخل الفرد، وما إن يظهر هذا التحقق فى السلوك تصبح هناك ثلاث فضائل على مستوى المجتمع أو فى الدولة وهى: الحكمة والشجاعة والعفة، وهى الفضائل الظاهرة أو الفضائل الاجتماعية فى المجتمع السياسي.

ولنلاحظ هنا ذلك التناغم والانسجام في حديث أفلاطون بين الكثرة والوحدة في النظر إلى هذه الفضائل؛ فما نراه من كثرة للفضائل في حياة الإنسان الاجتماعية الظاهرة إضا أساسه وحدة باطنة؛ إذ أن العدالة التي تتجلى في قدرة الإنسان الباطنة على تحقيق التوازن بين قوى نفسه بشكل "متوافق، منسجم" إضا "يجعل من كثرتها وحدة (١٤٠٠). والكثرة هنا ليس المقصود بها فقط قوى النفس الثلاث، بل أيضا الفضائل الأخلاقية الثلاث،

إن هذه الوحدة الكامنة خلف هذه الكثرة الظاهرة للفضائل لا تمثل فقط جوهر الأخلاقية لدى الفرد، وإضا تظهر أيضا كما أشرنا فيما سبق في حياته الاجتماعية والسياسية؛ فالقدرة على إقامة العدالة داخل النفس تتعدى خيريتها الغرد إلى المجتمع ونلك حينما ينجح هذا الفرد بفضل ما اكتسبه من قدرة على تحقيق التوازن والانسجام بداخله؛ ينجح في أن "يقوم بأي عمل يتولاه سواء في ذلك جمع المال أو إشباع حاجاته الجسمية أو الاشتغال بالسياسة أو بالعاملات التجارية "لأن في هذه الموادن ينظر دائما إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذي يسهم في تحقيق هذا التوافق في النفس، ويرى الحكمة في العام الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك. أما السلوك الظالم الذي يقدى إلى مثل هذا السلوك. أما السلوك الظالم الذي يؤدى إلى مثل هذا السلوك مثل هذا السلوك الأدار.

إن الإنسان الفرد حينما ينجع في تحقيق العدالة داخل ذاته يحيا حياة الفضيلة التي لا ينفصل فيها فضيلته الذاتية مع الفضائل الاجتماعية التي سارسها الجميع داخل المجتمع الكبير، مجتمع الدولة.

وريما يتسامل السائل هنا: فيما اختلف أفلاطون إذن عن سقراط في كل ما ذهب إليه فيما سبق؟! الحقيقة أنه إنا ما أمعنا النظر في ذلك التجليل الأفلاطوني للفضائل الأخلاقية في "الجمهورية" سنجد أن الروح السقراطية لا تزالُ نات تأثير قوى؛ فرغم أن أفلاطون قد اختلف عن سقراط حينما قال بهنا التقسيم الثلاثي للنفس وللفضائل، إلا أن

A. 11)

هنا التقسيم حسبما رأينا إنما هو تقسيم ظاهرى بالقياس إلى تجليات الفضيلة فى السلوك الاجتماعى؛ فأفلاملون فى الواقع لم يتخل عن وحدة الفضيلة^(۱۱)؛ لأنها فى رأيه قائمة فى هذه الكثرة الظاهرة من الفضائل؛ إن مثال العدالة واحدوان تحقق فى الفرد على تلك الصورة الباطنة التى تتجلى فى فضائل الفرد الثلاث (الحكمة، الشجاعة، والعفة).

وإن كانت تلك هى الصورة الباطنة للعدالة فى الفرد، فإن صورتها الظاهرة فى الدولة، وهو ما مِثْل الجانب السياسي لنظرية العدالة الأفلاطونية لا تختلف كثيرا عن صورتها الأخلاقية فى الدولة هى كما أوضع أفلاطون هى الصورة المكبرة، بينما العدالة فى الضعرة المكبرة، بينما العدالة فى النفس هى الصورة المكبرة، بينما العدالة فى النفس هى الصورة المكبرة، بينما العدالة فى النفس هى الصورة المعرة.

الغصيل الخامن

فلسفة السياسة

مَلْهُنَيْتُدُا ..

يكاد يجمع المؤرخون على أن فلسفة أفلاطون السياسية إنما هي امتداد لفلسفته الأخلاقية (1). وليس في هذا ما يثير الدهشة أو التعجب بالنسبة المعالم القديم؛ فاليونانيون درجوا على الربط بين الأخلاق والسياسة، حيث كان الإنسان الفاضل المحترم هو ذلك الذي يشارك في سياسة الدينة ويحرص على أداء واجبات المواطنة (٢)، ونفس الشيء كان سائدا في الحضارات الشرقية القديمة التي رسخ لدى أهلها وكُتابها من الحكماء هذا الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة منذ زمن سحيق (٢).

وعلى أى حال فالعالم لم يعرف الفصل بين الأخلاق والسياسة سواء على الصعيد الفلسفي النظري أو على الصعيد العملي إلا منذ عصر النهضة الغربية الحديثة وبالتحديد منذ كتاب "الأمير" لمكيافيللى في مطلع القرن السادس عشراً. ومنذ ذلك التاريخ يعاني البشر معاذاة لا تنتهى من هذا الفصل الذي ان كان له مبرراته الفلسفية والعملية لدى البحض، فإن هذه المبررات تتضاءل قيمتها إذا ما استقرانا النتائج المريرة التي عاناها البشر منه؛ فكل ما يرتكب من شرور وحماقات سياسية تؤدى إلى أسوأ الحروب وأسوأ الكوارث الاقتصادية العالمية إنما يتم لأنه لم تعد هناك الخلاق في السياسة!!

لقد شهد أفلاطون كما رأينا من دراسة تطوره الفكرى وحياته، شهد عصرا شهز بالقلق والاضطراب السياسي، كما عاصر دعاة التطرف السياسي من السوفسطائيين وأتباعهم من حكام ذلك الزمان. ولعل هذا هو ما دفعه إلى إمعان النظر في الشكلات السياسية سواء في محاوراته أو في دروسه الشفهية داخل الأكادبيية التي أسست لتكون أشبه بعدرسة عليا للتربية السياسية في اليونان.

لقد بلغ اهتمام أفلاطون بالسياسة حدا سِكنَنا معه القول أنه لم يتفلسف إلا من أجل السياسة، وقد حق لأحد مؤرخى فلسفة السياسة أن يقول أن أفلاطون "لم يأت إلى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة(⁰⁾. إن اهتمام أفلاطون بطرح ومناقشة القضايا السياسية إنما يرجع فى الأساس إلى نشأته الأرستقراطية التى كانت تؤهله لأن يكون أحد حكام أثينا أو أحد كبار رجال الدولة فيها على الأقل. وحينما اضطرته الظروف السياسية غير المواتية فى أثينا وفى بلاد اليونان عموما إلى هجر السياسة العملية، انجه إلى طرح هذه القضايا على الصعيد النظرى بحثًا عن الأسباب الكامنة وراء ما يراه من خلل فى السياسات العملية، وعن ما يمكن أن تقدمه الفلسفة من حلول للمشكلات السياسية.

وقد بدأ أفلاطون طرحه لهذه القضايا ومناقشتها منذ محاوراته الأولى؛ ففى المحاورات السقراطية (الدفاع - أقريطون - خارميدس ولاخيس) نجد طرحا للعديد من القضايا السياسية وإن كانت الآراء الواردة فى هذه المحاورات تعتبرا أراء سقراطية. وقد واصل اهتمامه بهذه القضايا فى المحاورات التى تقع فيما بين المحاورات السقراطية ومحاورات النضج الأولى مثل جورجياس ومينون ويروتاجوراس، إذ نجد أن القضايا المحاسية تطرح فيها جنبا إلى جنب مع القضايا الأخلاقية والاجتماعية (١٠).

وشيئا فشيئا بدأت تتضح لديه معالم صورة مثالية للدولة وخاصة بعدما قام - بزياراته المتعددة لبلاد الشرق ويلاد اليونان وتعمقت خبراته السياسية من روايا عديدة: ومن ثم بدأت فلسفته السياسية تتبلور في صورتها الأكثر نضجا عبر ثلاث محاورات هي "الجمهورية" و "السياسي" و "القوانين". ولا شك أن تطورا كبيرا في فلسفته السياسية قد حدث من المحاورة الأولى حتى الأخيرة؛ فقد رسم في الأولى معالم مدينته المثالية الفاضلة، وفي الثالثة معالم دولة تالية لها في الأفضلية، أما "السياسي" فقد كانت استكمالا لبحث بعض القضايا التي أثيرت في المحاورة الأولى مما مهد للتغيير الذي طرأ على فكر أفلاطون السياسي في المحاورة الأخيرة.

· أولاً: "الجمهورية" ومعالم الدولة المثالية:

جرت عادة المُرحِّرِن على أن يصفوا المدينة التي رسم معالها أفلاطرن في
"الجمهورية" بأنها "أول ما عرف العالم من مدن فاضلة (^(٧)", وهذا في اعتقادنا خطأ
شائع لأنه قد سبقه إلى تصور هذا الحلم بالمدينة الفاضلة المثالية كلا من أخناتون في
مصر القديمة، وكرنفوشيوس في الصين القديمة، وريما تفوقا عليه في أنهما حققا ولو
بشكل جزئي حلمهما الفلسفي على أرض الواقح (^{٨)}.

أما أفلاطون فقد تفوق عليهما دون شك فى البناء الفلسفى المحكم لمعالم هذه المدينة الفاضلة، حيث رسم معالمها فى ضوء فلسفته الميتافيزيقية التى ترى فى ثبات "المثال وعدم تغيره حقيقة لا تقبل الشك أو المناقشة؛ فقد كان أفلاطون - على حد تعبير ماتسون W. I. Matson مغرما وشغوفا بالنظام الثابت فى كل شىء بدءا من حبه للرياضيات وانتهاء برسمه لمعالم المدينة المثالية فى فلسفته السياسية (1).

وقد بدأ أفلاطون بناء مدينته الثالية الفاضلة في "الجمهورية" من بلورة مثال ثابت للعدالة عبر مناقشة ورفض النظريات الأخرى عن العدالة.

أ- تعريف العدالة:

قبل أن يقدم أفلاطون تعريفه للعدالة، ذلك المثال الثابت الذى لا ينبغى أن يتغير أو يتبدل، استعرض عدة تعريفات شائعة لها، منها؛ التعريف الذى قدمه كيفالوس ويوليمارخوس وهو أن العدالة هى "الصدق فى القول والوفاء بالدين" وقد طور بوليمارخوس هذا التعريف فاصبح أن العدالة تعنى "إعطاء كل ذى حق حقه" بمعنى أن نعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أى أن العدالة تكمن فى "تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأنى بالأعداء (١٠٠).

وقد رفض أفلاطون هذا التعريف على أساس أن العدالة ليست مجرد علاقة بين فردين، والتعريف السابق يقدم العدالة على أنها علاقة تقوم على مبادئ فردية، وفي هذا الإطار لا يفكر الفرد إلا في نفسه حيث يجزى أصدقاءه خيرا ويرد على أعدائه بالشل(۱۱۰). ومن جانب آخر فإن "إيذاء الغير إنها هو دائما عمل غير عادل ه(۱۲).

أما التعريف الثانى للعدالة، فقد قدمه تراسيماخوس السوفسطائى حيث عرَّفها بأنها "هى صالح الأقوى" وطالما أن "العنصر الحاكم هو الأقوى دائما" فالعدالة تسير فى مصلحته! وقد دافع تراسيماخوس عن رأيه هذا فأكد أن كل حكومة تضع القوانين لصالحها؛ "فالديمقراطية، وهكذا الحال لصالحها؛ "فالديمقراطية، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى للحكومة. وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هى ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة... فللعدالة فى جميع الدول معنى واحد هو صالح

الحكم القائم، ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هى الأقوى فالنتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شىء وهو صالح الأقوى (١٣)".

وقد رفض أفلاطون أيضا هذا التعريف على أساس أن الحكم فن ككل الفنون الذي يتلقى الذين يقومون بها أجرا على أعمالهم؛ فكما أن الطبيب يحاول علاج عيوب الجسم، كذلك الحاكم يحاول علاج عيوب الدولة، وإذا كان الطبيب يتلقى أجرا على علاجه للمريض فإن الأهم لديه هو أن ينجع في أداء عمله، فكذلك الحاكم الذي يؤدى عمله وهو متجرد كل التجرد من الأنانية، فالحكام حسب تعبير أفلاملون "لا يحكمون وفي ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون وإضا لأن الضرورة اقتضت ذلك" و"الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة وإضا يرعى مصالح رعيته (١٤١٠)، وعلى ذلك فإن الحاكم إذا تلقى أجرا على أداء عمله فما ذلك إلا لأنه إنسان في حاجة إلى أن يعيش، وهو لا يفعل نلك بوصف كونه حاكما أو ممارسا لفن الحكم بل يفعله بوصفه من أصحاب الأجور الذين بهارسون العمل لقاء الأجر.

والحقيقة أن هذا الرد الأفلاملوبى غير دقيق وغير مقنع؛ فلقد اعتمد فيه على افتراض أن الحكام دائما قوم أخيار وعلى أنهم إذا ما أدوا عملهم بصورة مثالية فستكون أحكامهم لصالح المحكومين وليس العكس!. ويالطبع فإن تراسيماخوس ينطلق فى تعريفه من افتراض معاكس نماما. ولذلك فقد فشل أفلاطون حقيقة فى رفضه لهذا التعريف لأنه لم يرد على حجج صاحبه، بل واجهه بافتراض مضاد وحاول إقناعه بصحته!

وعلى أى حال فقد نجح أفلاطون إلى حد ما فى ثنايا ردوده على جلوجون تراسيماخوس الذى أقام العدالة على غريزة السيطرة، وفى ثنايا ردوده على جلوكون الذى عرف العدالة بناءا على غريزة الخوف باعتبارها ضرورة تفرض على الأضعف ويأنها "شريطلب لنتائجه (م) أقول نجح أفلاطون فى معرض ردوده هذه فى أن بههد لنظريته الخاصة عن العدالة، تلك النظرية التى تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أن كل شىء مؤهل بالطبيعة لأداء وظيفة معينة إذ أن "وظيفة الشيء هى ما يؤديه هذا الشيء وحده"، ومن ثم فإنه يكون حسنا وكاملا بقدر ما يؤدى هذه الوظيفة بنجاح تام، فكمال الغرس وفضيلته هى أن يحسن أداء وظيفته، وكمال العين هى أن تحسن الأبصار. كاملة إلا إذا مارست العدل وليس الظلم^(۱۷)، لأن العدالة "أشرف ما تنطوى عليه نفوسنا، والظلم أرناها (۱۸)».

وإذا كانت العدالة عند فيلسوفنا هى كمال النفس فهى أيضا فى رأيه كمال الدولة. وإذا كانت النفس العربية فكذلك تكمن الدولة. وإذا كانت النفس التى تحسن أداء وظيفتها هى النفس العابلة، فكذلك تكمن العدالة فى الدولة التى يقوم كل فرد فيها بأداء وظيفته على الوجه الأكمل، وكذلك تقوم كل طبقة من طبقاتها بوظيفتها على خير وجه.

إن القارئ للكتاب الثانى من "الجمهورية" يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التي يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد، والتى يعر ف من خلالها العدالة بأنها "قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل" في الوقت الذي "تحافظ له الدولة على هذه الوظيفة بحسب المواهب والمؤهلات الطبيعية الكامنة فيه". وهاهو في الكتاب الرابع يؤكد هذا التعريف حينما يقول: "إن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة في المجتمع هي التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها"، فمن "العدل أن ينصرف المرء إلى شئونه دول أن يتدخل في شئون غيره (١١)».

إن من شأن ذلك أن تتحقق العدالة في الدولة نظراً لأن "أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله دون أن يتدخل في عمل غيره (٢٠٠)، ومن ثم فإن "المجتمع يفرض على كل فرد أن يسهم في كمال المدينة (٢١)" بأن يؤدى عمله على أحسن وجه ويدون أن يتدخل في عمل غيره.

ب- أصل الدولة:

وإذا ما تساءلنا عن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى تقديم تعريفه السابق للعدالة مقترنا بفكرة الوظيفة؟! فإن إجابته تكمن فى تحليله البديع لأصل تكون الدولة ونشأة المجتمع السياسي.

فالدولة تنشأ فى رأيه "من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشباء لا حصر لها (٢٣)". ذلا كانت حاجات الفرد عديدة وهو لا يستطيع القبام بها وحده فهو إذن فى حاجة إلى مساعدة الآخرين، وكذلك فإن الآخرين فى حاجة إلى مساعدة الآخرين، وكذلك فإن الآخرين فى حاجة إلى مساعدته.

ولذلك كان لابد أن يتجمع هؤلاء ليحققوا حاجاتهم المشتركة "وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضا في إقليم واحد، نسمى مجموع السكان دولة (٢٣٠)".

وهنا نلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشرى كأصل لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة. فالدولة لا تنشأ إلا تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد. ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التى لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه!

ومن هنا تأتى مشروعية نظرية أفلاطون في العدالة التي اقترنت بأداء كل فرد لوظيفته حسب ما هو مؤهل له. فطالما أن مجموعة من البشر قد اجتمعوا وأسسوا دولة واحدة، فإن كل فرد منهم مطالب بأن يقوم بالعمل المناسب له داخل هذه الدولة لأنه من مجموع هذه الأعمال سيكون الناتج الذي يعود على كل فرد فنها بالخير ويتحقيق مطالبه الخاصة. فكل الأعمال والمهن والحرف سواء كانت زراعة أو رعى أو صيد أوتجارة أو دفاع أو حكم لها أهميتها في بناء الدولة وفي تشكيل نسيجها العادل الذي لا يقوع إلا على التكامل بن هذه المهن والوظائف المختلفة.

ج- تقسيم العمل والنظام الطبقي:

إن الدولة المثالية إذن عند أفلاطون ينبغى أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية هى طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام. وكل طبقة من هذه الطبقات ينبغى أن تؤدى وظيفتها على الوجه الأكمل متحلية بفضيلتها ويدون أن تتدخل أى طبقة فى عمل الأخرى، "إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن بتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا⁽¹⁷⁾، وكذلك فإن من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاريا أو يصبح المحارب حاكماً. الخ؛ "فالتعدى على القياف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جرية (ما")، أى أمراً مخالفاً للعدالة، "أما إذا الماص، الخيافات، الخلاش، الصانع مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها فهذا ... هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة (١٢).

AC11DE

وبهذا المنطق المثالى ينظر أفلاطون إلى ضرورة وجود الطبقات الثلاث على هذا النحو السابق لتؤدى كل طبقة وظيفتها متحلية بغضيلتها حتى تكتمل صورة الدولة المثالية التى يتحقق فى إطارها الخير للجميع؛ إن كل طبقة ينبغى أن تؤدى وظيفتها متحلية بغضيلتها لأنه إذا ما أدى الصناع والزراع وظيفتهم فى الإنتاج متحلين بغضيلة العفة فستتوافر الخيرات المادية اللازمة للدولة ولن تحتاج لأى شىء من الخارج فيصح اقتصادها وتكتفى ذاتيا، وإذا ما أدى الجند وظيفتهم فى الدفاع عن الدولة متحلين بغضيلة الشجاعة فقد ضمنت الدولة من يدافع عنها وقت الغزو بالشجاعة والبسالة اللازمة، وكذلك إذا ما أدى الحكام وظيفتهم فى الحكم متحلين بغضيلة الحكمة فقد الكتمل صرح العدالة فى الدولة المثالجة لأن طبقة الحكام إذا ما تحلى أفرادها بالحكمة فسينجحون فى إقامة التوازن العادل بين طبقاتها ولن يحدث أى خلل اجتماعى أواقتصادى أوسياسي بها!

والحقيقة أن هذا النظام الطبقى عند أفلاطون وهو أساس تحقق العدالة فى بناء الدولة المُثالِدة، قد واجه انتقادات عديدة من بعض المُرْرِخين وفلاسفة السياسة خاصة من المحدثين حيث اعتبروا أن هذا التقسيم الطبقى القائم على أساس التزام كل طبقة حدودها الخاصة وألا تنظر إلى غيرها إضاه و"دفاع عن الجمود والتحجر الطبقى(١٧)".

ومع ذلك فإننى أعتقد أن أفلاطون حينما قال بهذا التقسيم الطبقى لم يقصد وضع نظام طبقى صارم متحجر كما قال نقاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثالية على أساس اقتصادى سليم ومتوازن يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها بحيث بحل هذا التبادل للمنافع -مادية كانت أو معدوية- محل الفردية الأنانية التى يريد كل فرد فى إطارها أن يقوم بعمل كل شىء دون أن يتخصص فى شىء بعينه فيتقنه.

إن من مزايا التخصص الوظيفى القرون بهذا النظام الطبقى، أنه من شأنه أن يخلق الانسجام بين جميع الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللامحدودة التى تقوم في معظم الأحيان على الأنانية المفرطة للفرد.^{(٨٨}).

ومن جانب آخر فإن فيلسوفنا حينما وضع هذا النظام لم يضعه مغلقا جامدا كما قال بعض نقاده، بل وضعه نظاما مفتوحا^(٣٦)، أى أنه أباح الاستثناءات إذ يمكن لابن الصانع أن يصبح جنديا أو حاكما إنا ما توافرت فيه الشروط اللازمة لذلك أي إنا أهلته مواهبه وقدراته الطبيعية لذلك وإنا ما نجع في اجتياز المراحل التعليمية التي تؤهله بصورة لاثقة ليصبح أحد أفراد الطبقات الأعلى.

وليس أدل على حركية هذا النظام الطبقى عند أفلاطون من أنه صور أصله فى أحد المواضع بالجمهورية على أنه أكذوية يحاول إقناع الناس بها من خلال ترويج الأسطورة القائلة بأن الإله الذى فطر الناس "قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس.(٢٠).

ولنالاحظ ما يضيفه أفلاطون في هذه الفقرة حينما يقول "لقد عهد الإله إلى الحكام أولا وقبل كل شيء برعاية الأطفال وبالعناية الكبرى بالمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم. فإن دخل في تركيب أبنائهم عنصر النحاس أو الحديد فينبغي ألا تلخذهم بهم رحمة وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه ويدخلوهم في زمرة الصناع أوالعمال، أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء ستزج بهم الذهب أو الفضة فعليهم أن يقدروهم ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحارين (٢٦).

إن هذه الإضافة تشير بعا لا يدع مجالا للشك أن أفلاطون رغم إيمانه بأسطورة "أن الناس معادن" ويالتقسيم الثلاثي للطبقات وكانا أمرين شائعين في التراث الشرقي خاصة لدى البراهمانيين من فلاسفة الهند القديمة (٢٣)، وكذلك في التراث الشعرى الأسطوري عند البويان وخاصة عند هزيود في "الأعمال والأيام (٢٣، أقول إن هذه الإضافة تعنى أنه يؤمن أن الطبقية في المجتمع لا تقوم على أساس الميلاد وإشا تقوم على أساس قدرات الفرد ومؤهلاته الطبيعية، ومن ثم فقد يكون ابن الملك ملكا وقد لا يكون؛ فالحركية الاجتماعية قائمة بين الطبقات والأفراد على أساس اختلاف المواهب والقدرات واكتساب المهارات بالتعليم. وفي ضوء هذا كان حرص أفلاطون في ذات الوقت على ضرورة أن يتوافر في الموقا الطبقات الثلاث التي يقوم أفرادها بكل المهن والوظائف التي لا يصح ولا يمكن أن تقوم دولة مثالية تتحقق فيها العدالة والانسجام بدونها.

د- نظرية التربية ووظيفة الفنون والآداب التعليمية:

إن الناظر في التقسيم الطبقي السابق يلاحظ أن الدولة إنما تقوم في جانبها المادى على ملبقة المنتجين من زراع وصناع وغيرهم، وتقوم في جانبها المعنوى على ما يسميهم أفلاطون "حراس الدولة" (أي الجند والحكام)، ويغم أنه أولى عناية خاصة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشداء الذين ينبغي أن يكتسبوا قدرا معقولا من المعرفة حتى يستطيعون التمييز بين المواطن الذي يدافعون عنه والعدو الذي ينبغي عليهم مهاجمته. أقول أنه رغم تلك العناية التي أولاها لطبقة الجند وتربيتهم التربية الصالحة التي تمكنهم من أداء وظيفتهم في الدفاع على خير وجه، إلا أن عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم "الحكام الفلاسفة" لأن العقل - حسب التعبير الفلاطوني - لا يتوافر له الاكتمال إلا لدى "الحارس الكامل" أي لدى طبقة الحكام (١٢٤)

ولذلك فإن النظرية التى يقدمها أفلاطون فى التربية إشا تستهدف فى المقام الأولى تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة (الحراس الفلاسفة) ومساعديهم (الحراس المسكريون). ومع ذلك فهى ليست كما قال د. فؤلاد زكريا مجرد "منهاج لتربية فئة مختارة من المواطنين(٢٠٠)؛ إذ أن تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر عدة مراحل تربوية تعليمية تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراساً، فإنهم قد تلقوا القدر المناسب والضرورى من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنهم التى هم مؤهلين لها بالخبرة والوراثة.

على كل حال فإننى أميل إلى الرأى القائل بأن نظرية أفلاطون فى التربية كانت نظرية شاملة وأعتبرها مع جان جاك روسو من أجمل وأرقى ما قدم فى فلسفة التربية على الإطلاق^(٢٦)، وإن كان البعض يأخذ عليها أنها نات طابع أرستقراطى انتقائى^(٢٧)، فإنهم إنما ينظرون إليها من رأوية هدفها النهائى وهو تربية الحكام الفلاسفة على حين أن أجمل ما فيها هو مضمونها المنهجى القائم على إناحة الفرصة أمام اكتشاف المواهب وصقلها عبر منهج تعليمى يحقق المعادلة الصعبة: اكتساب المعارف الراقية باستقلالية ويأكبر قدر من التشويق واللذة. ويبدأ هذا النظام التريوى بأن هيز القائمون على بناء المجتمع الثالى النشود بين الأطفال فيختارون من بينهم الأصحاء القادرون على نحمل التمرينات الرياضية ثم التدريبات العسكرية بعد نلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أى شييز طبقى بينهم إلى نظام تعليمي موحد لا فرق بين صبى وفتاة فللجنسين عنده نفس القدرات الجسمية والنفسية والعقلية.

وتبدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة، ويركز فيها على التنشئة البدنية والنفسية بهؤلاء الأبناء. أما التنشئة البدنية فتقوم على نظام غنائى سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضية. ومن شأن هذا وناك أن يتمتع الأبناء بصحة جيدة ويبنية جسمانية قوية. أما التنشئة النفسية فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقي الهادئة.

وقد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء عدة شروط حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود الذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة نظرا لأن أشعارهم "تفتقر إلى الجمال الشعرى"، كما أنها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال^(٨٦)! إن الشعرالذي يُسمح به هو الشعر التعليمي الذي يهذب النفس ويعودها على ممارسة الفضيلة. ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغي أن يكونوا "أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء (٢٦)".

أما بالنسبة للموسيقى والأغانى، فقد اعتبر أفلاطون أن الأغنية تقوم على "عناصر ثلاثة: الكلمات واللحن والإيقاع"، ولا فرق بين الكلمات التى تلحن والتى لا تلحن إذ بجب أن يتوافر فيها نفس الشروط السابقة فى الشعر⁽¹²⁾. أما الألحان فينبغى أن يبتعد فيها الموسيقيون عن الأنغام اللينة الرخوة إذ "ما من شىء يسىء إلى حراسنا كالثمالة واللبونة والكسل⁽¹³⁾".

إن الموسيقى ذات أهمية قصوى فى التعليم على اعتبار أن "الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل فى النفس والتأثير فيها بعمق... إن التعليم الموسيقى إذا ما أحسن أداؤه يتبح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبلها فى نفسه مسرورا فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلا خيرا ويحمل من جهة أخرى على الرنائل ريمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله (¹³⁾". على هذا النحو البديع صور أفلاطون أثر الموسيقى فى النفس الإنسانية، وأوضع الهدف الأخلاقى النبيل منها، ويين كيف يمكن توظيفها لخدمة النظام التريوى والتعليمي الأمثل.

أما عن طريقة التعليم في هذه المرحلة الأولى، فهى مراعاة حرية الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم، وهاهو أفلاطون يعبر عن ذلك بعبارة تضارع أعظم النظريات الحديثة في طرق التربية فيقول: إن "تعليم الحر ينبغى ألا يتضمن شبئا من العبودية؛ فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهرا لا تؤدى البدن في شيء. أما العلوم التي تقحم في النفس قسرا فإنها لا تظل عالقة في الذهن (٢٤٠). إن على المعلمين أن يجعلوا "التعليم يبدو لهوا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها (٤٤).

أما المرحلة الثانية فتبدأ حينما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح، ومن ثم يتحولون في حوالي الثامنة عشرة إلى "التدريب العسكرى الإجباري الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات (⁶⁰⁾".

ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشر إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط لأنه من المستحيل عليهم أن يفعلوا معها شيئا آخن وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يكرمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين في تلقى العلوم وخاصة العلوم الرياضية التى تستهدف في المقام الأول تدريبهم على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء. وبالجملة فإن دراسة هذه العلوم يعتبر "خير معيار ضيز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك (أي الفلسفة) إذ أن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك (أي الفلسفة) إذ أن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك (أي الفاسفة)

وهنا ننتقل مع أفلاطون إلى المرحلة الثالثة من نظامه التعليمي والتي خصص لها "خمس سنوات (٢٩)"؛ من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين، وهي المرحلة التي خصصها لدراسة الديالكتيك (أي الفلسفة)، تلك الدراسة التي يتمكنون فيها من "الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيا وراء الحقيقة دون معونة العين أو أية حاسة أخرى (٤٨)".

وقد طالب فيلسوفنا هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن بمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم إذ يرى "أن المزاهقين الذين يتذوقون الديالكتيك لأول مرة يسبئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتغنيد حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو شانهم في نلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتفزيق ملابسه (٤٩).

وليس من شك أن هنا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين في دراسة الفلسفة فهم ما إن يبدأوا في دراستها حتى يتصوروا أنهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبون بأقرانهم ويأهليهم ويوقعونهم في مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة(٥٠٠).

وقد أحسن أفلاطون صنعا حينما حنر من نلك الخطر، خطر ممارسة الجدل الفلسفى من فراغ عقلى لدى الشاب الراهق! فممارسة الجدل -كما قال أفلاطون-"ينبغى ألا يسمح بالمران عليها إلا للطبائح المتزنة الثابتة"(٥١)، فأولئك سيتجادلون بخرض الوصول إلى الحقيقة وليس بغرض إيقاع الخصوح في تناقضات والانتصار عليهم!

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من هذه المراحل التعليمية عند أفلاطون فهي تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أي أنها تستمر حتى سن الخمسين وهي مرحلة خصصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية الفعلية. والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على "الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جميع الاتجاهات(٢٥)"، فضلا عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم "يتميزون عن كل من عداهم في الشئون العملية وفي المعرفة (٥٠)".

وهنا ينضح مدى حرص أفلاطون على أن يتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم المحكام الفلاسفة، أن يتوافر فيهم الخبرة العملية بالإضافة إلى المحرفة النظرية، فقد خصص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوى المدة التي قضاها هؤلاء في تلقى العلوم النظرية في المرحلتين الثانية والثالثة. وهذا يؤكد أنه حاول تقديم أفضل صورة ممكنة للحاكم الأمثل؛ فهو نلك الحاكم القادر على أن يرتفع بعين المقل والبصيرة ليتأمل ما يضفى النور على كل شيء، فإذا ما عاون الخير في ذاته اتخذه ضونجا ينظم تبعاله المدينة والأفراد (عص).

إن الحكام من هذا الطراز إنما "يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ولكن إنا ما جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناويون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ناته واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا⁽⁶⁰⁾، وقبل أن ننتقل إلى المديث عن حكومة الفلاسفة الذين أفرزهم هذا النظام التعليمي – التريوي الفريد بجدر بنا أن نتوقف أولا أمام أحد نظريات أفلاطون السياسية الشهيرة وهي نظريته عن الشيوعية على اعتبار أن أول إشارة حول هذه النظرية قد وربت في ثنايا حديثه عن التربية.

ه- نظرية الشيوعية:

١- شيوعية النساء ومكانة المرأة في الدولة:

لقد اقترن الحديث عن الشيوعية بالحديث عن التربية الصالحة عند أفلاطون حيث نجده يعلن في "الجمهورية": إن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل.. كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة أن كل شيء مشاع بين الأصدقاء (١٠١)، فلقد ربط أفلاطون هنا بين التربية الصالحة لحراس الدولة وبين إدراكهم أن حلول المشكلات الاجتماعية إضا يكمن في الشيوعية!!

والحقيقة أن هذا الربط الذي أكده أفلاطون يقوم على مبدأ هام آمن به هوالمساواة بين المرأة والرجل في كل شيء إذ أنه يرى "أن على الجنسين معا أن يقوما بكل شيء سويا"، فيتعلم النساء نفس تعليم الرجال، ومن ثم يقومون بنفس المهام التي يقوم بها الرجال وليس هذا بخريب في نظره لأنه موجود في عالم الحيوان "فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون (١٥٠).

ويالطبع فإن هذه النظرة الأفلاطونية التى تساوى بين المرأة والرجل رغم إدراكها معف أحدهما وقوة الآخر" (٥٠٠)، ليس مردها فقط إلى التشبه بما يجرى فى عالم الحيوان، بل كانت قياسا على تلك النظرة التى سادت المجتمع الأسيرطى الذي كان فيلسوفنا شديد الإعجاب به؛ فقد أسقط الأسيرطيون عن المرأة كل مظاهر الأنوثة وعلموها الخشونة والقسوة حتى مع أبنائها وزوجها، وكان نظامهم السياسي والاجتماعي لا يفرق بين رجل وامرأة فقد كان كل شيء فعلا لديهم مشاعا بين الأصدقاء (٥٠٠). وهكذا فقد استلهم أفلاطون هذه النظرة الأسبرطية للمراة، وأراد أن تكون عضوا كامل العضوية في طبقة الحراس، ودافع عن ذلك قائلا "أن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف وكذلك الرجل وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل (١٠).

ويالطبع فالحديث هنا عن المساواة بين الرجل والمرأة في تولى الوطائف العامة لا ينسحب على كل النساء كما لا ينسحب على كل الرجال، فالأمر كله مرهون بالقدرات البدنية والعقلية العالية التى ينبغى أن تتوافر في كلا الجنسين، تلك القدرات التى إن بلغت كمال نضجها بمكن للجنسين معا أن يمارسا مهام إدارة الدولة وحراستها دولما شهيز بين الرجل والمرأة بشرط "أن نعهد إليهن باسهل هذه الأعمال بالقياس إلى ما يقوم به الرجال وذلك نظرا لضعف جنسهن (١٦)».

إن الهدف إذن من هذا التحليل الأفلاطوني لطبيعة المرأة ومحاولته التأكيد على ضرورة مساواتها بالرجل في كل الأمور من حق التعليم إلى حق تولى الوظائف العليا في الدولة؛ إن الهدف هنا ليس الدعوة إلى تحرير المرأة كما يظن البعض (۱۲)، بل هو الاستفادة بأقصى قدر من الإمكانيات البشرية المتاحة في دولة المدينة الفاضلة، فضلا عن أنه بهذا مهد لعرض نظريته في شيوعية النساء والأطفال، تلك الدعوة التي قال فيها بوضوح "إن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميح، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه. وليكن الأطفال أيضا مشاعا بحيث لا يعرف

وإذا تساءلنا عن الكيفية التى تتم بها هذه الشاعبة؟! أتتم اتفاقا ويدون نظام أم تتم تحت إشراف الدولة؟! لأجابنا أفلاطون بأن الزيجات ينبغى أن تتم وفق نظام دقيق يراعى "الضرورة الهندسية" ويقدم "أفضل النتائج"؛ فكما نحرص على أن تتناسل أفضل السلالات في عالم الحيوان كذلك ينبغى للمشرع في المدينة الفاضلة أن يحرص على "أن يتزاوج النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضبق نطاق ممكن ولابد من تربية أطفال الأولين لا الأخرين إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته (14)".

ومن جانب آخر فإن هذا التزاوج لا ينبغى أن يتم فى أى وقت كيفما اتفق، بل لابد أن يتم فى مواسم محددة يحددها الحكام والقائمون على هذا النظام، ونلك حتى كربه ٢٢٨كـ يستطيعوا الحفاظ بعدد ثابت من السكان بقدر الإمكان مع حساب ما بمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر⁽¹⁰⁾".

ويبدو أن أفلاطون هنا قد فاته أن الحفاظ على هذا العدد المحدود من السكان غير ممكن نظرا لأنه قصر قواعد الزواج المشاعى هذه على الحراس فقط (أى الحكام والجند) دون طبقة المنتجبن التى تشكل بالطبع غالبية سكان الدولة!

على أية حال، فإن أفلاطون لم يكتف بالضوابط السابقة لنظام التزاوج، إذ أنه قد وضع شروطا أخرى لأسق التفاصيل، فقد حدد السن الناسبة للزواج والإنجاب؛ "إذ على المراة أن تنجب أطفالا للدولة منذ سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل فبعد أن يجتان أشد فترات العمر حماسة للسباق يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين"، وهذه هي الفترة التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية عند الجنسين أقصى مداها" و "إنا حال رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذه السن (أي سن الثلاثين) أو بعدها (أي بعد الخامسة والخمسين) فسنتهمه بأنه أثم في حق الدين والعدل(٢٦)".

تلك هي بعض الشروط التي حدد بها أفلاطون ضوابط شيوعية النساء في طبقة الحراس، وقد استهدف من هذه الشيوعية إزالة أسباب الصراع بين أفراد طبقة الحكام والمجند ومن ثم المفاظ على وحدة الدولة (۱۲۷). والحقيقة أنه فجر أسباب جديدة للصراع قد تكون أخطر بكثير من تلك التي حاول تلافيها؛ إذ كيف غفل عن ذلك الصراع الذي سينشب بين الآباء والأمهات حينما يبحثون بغريزتهم الفطرية بين هؤلاء الأبناء؛ أي منهم ابنه أو ابنتها؟! وكيف يمكن أن تتحقق وحدة الدولة وأمانها في ظل غياب نظام أسرى قوى تسوده المحبة والرعاية بين الآباء والأباء والرغاية بين الآباء والأباء؟!

الحق أن شيوعية النساء والأطفال وإلناء النظام الأسرى فى طبقة الحراس هى أضعف ما فى البناء الثال لنظام المدينة الفاضلة الأفلاطونية. وريما يكون أفلاطون قد اضطر إلى ذلك تتيجة لطالبته بإلغاء الملكية وتحريمها على أفراد تلك الطبقة لأنه إذا ما حرمت الملكية الخاصة للأموال والعقارات فإن النتيجة الحتمية المترتبة على ذلك فى نظر البعض هى إلغاء النظام الأسرى أيضا على اعتبار أن الأسرة تتطلب الملكية حتى تحتفظ بكيانها (14).

٧- إلغاء الملكية والدور المقيقي للحكام:

ومن ثم فإن علينا أن نتعرف على الصورة الثانية للشيوعية التى قصرها أفلاطون أيضا على طبقة الحراس، وهى شيوعية الملكية، فقد أكد فيلسوفنا على "أن من الواجب ألا يكون لأى منهم (أى لأفراد طبقة الحراس) شيء بمتلكه هو وحده (١٠١١). وإذا ما تساءلنا عن كيف سيعيش هؤلاء وكيف يوفرون احتياجاتهم المادية بدون أن متلكوا شبئاً؟!

لأجابنا بقوله "أن الغناء الضرورى سوف يودهم به مواطنوهم"، أما "الذهب والفضة ... فهم ليسوا بحلجة إليه .. لأنه من العار أن يفسدوا ما يبتلكون من الذهب الإلهى(*) بإضافة الذهب الأرضى إليه إذ أن الذهب الذى يتنافس عليه العامة كان مبعدًا لشرور لا حصر لها(٧٠)".

على هذا النحو أوضح أفلاملون أنه لا ضرورة لأن يمتلك الحكام والجند شيئا خاصا، وعلى الدولة بمواطنيها من المنتجبن أن يوفروا لهم كل ما يحتاجونه من غذاء وملبس ومسكن .. الغ. وقد كانت حجته القوية في تبرير ذلك التحريم للملكية الخاصة "انهم لو قلكوا كالآخرين حقولا ويبوتا وأموالا، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للدينة إلى طفاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مُبغضين ومُبغضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج، ويذا يسرعون بأنفسهم ويلدهم إلى حافة الهاوية (١٧)".

ولا شك أن القارئ الحديث وخاصة إذا كان أحد أبناء تلك الدول التى تحول حكامها بالفعل إلى تجار وطغاة وخادعين دون أن يلتفتوا إلى واجبهم الأسمى وهو الحكم العادل ورعاية مواطنيهم سيهتف بماء صوته: معك كل الحق يا أفلاطون! فالحاكم لابد أن يتفرغ لمهام الحكم ولتحقيق العدالة بين مواطنيه لا للتجارة وجمع الأموال وكنزالذهب والفضة!!.

ولا شك أن القارئ الحديث سيعجب بفكر أفلاطون السياسى أكثر وأكثر حينما يجده يرد على منتقدى كلامه السابق قائلين: "إن الحراس لن يكونوا سعداء كل

^(*) يقصد أنهم وهبوا النفوس الذهبية حسب أسطورة "الناس معادن".

السعادة مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة، لأنهم لم ينالوا من المجتمع النفع الذي يتمتع به غيرهم من حكام الدول كتملك الأراضى ويناء القصور الفخمة الشاسعة وتكريم ضيوفهم ببذخ الخ القد رد أفلاطون على ذلك بقوله: "أننا لم نستهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين، وإنما هدفنا أن نكفل إكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها (٢٢)".

ولعل في هذا الرد أبلغ تعبير عن عدم محاباة أفلاطون في نظامه السياسي المثالي لطبقة الحكام على بقية الطبقات؛ فرغم أنه أكد أكثر من مرة على تعيز طبقة الحكام وخطورة دورهم باعتبارهم "عقل" الدولة وقمة هرمها الطبقى، إلا أنه أدرك في ذات الوقت أن هذا التميز الطبقى يلقى على الحكام عبدًا ومسئولية أكثر؛ ففي ملاحهم صلاح للدولة ككل، وفي عدالتهم مع أنفسهم ومع الآخرين يكمن أساس العدالة في الدولة ككل, إن قيامهم بواجبهم دون نظر لنفعة خاصة أو للذة رائلة إضا يعنى المعادة للدولة ككل، كما أن فسادهم يعنى استشراء الفساد في أنحاء الدولة!!! "إذ أنه نو ساءت حال صانعى الأحذية، ولم يعودوا كذلك إلا بالاسم لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة، أما إذا لم يعد حراس القواذين والدولة حماة لها إلا بالاسم لجروا على الدولة كلها خرابا لا يعوض، فنظام الدولة وسعادتها إنما يتوقف عليهم وحدهم (٣٧)".

هكذا فهم أفلاطون الدور الخطير للحكام فى الدولة، وأدرك أهمية تفرغهم لأداء مهام الحكم والانشغال بقضايا الناس والمجتمع. كما أدرك أن علة كل الأمراض السياسية والاجتماعية فى الدولة واستشراء الفساد فيها إضا مرده إلى فساد حراسها (الحكام والجند). ومن هذا كانت محاولته إزالة الأسباب المؤدية إلى فسادهم والصراع فيما بينهم والانشغال بتحقيق مصالحهم الشخصية الأنانية، إزالة كل ذلك من خلال نظريته عن الشيوعية بشقيها؛ شيوعية الملكية وشيوعية النساء والأطفال.

وإن كان المرء يقف حائرا أمام مبررات إجازته لشيوعية النساء وإلغاء الأسرة، فإنه لا يملك إلا الإعجاب بإلغاء الملكية الخاصة وتحريم كنز الثروات لمن اختاروا طواعية أن يكونوا حكاما؛ إذ أن من اختار أن يكون حاكما وتأهل لذلك لابد أن يدرك أنه أصبح في خدمة المحكومين من مواطنيه، وليس العكس!! ولعل القارئ الحديث قد أدرك الآن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى الإصرار على أن يكون الحكام من الفلاسفة، أو على الأقل أن يتحول الحكام أنفسهم إلى فلاسفة حكماء يديرون دفة الحكم بموجب المعرفة لمعنى العدالة ويسيّرون أمور دولتهم بحكمة تنائى عن تحقيق المصالح الشخصية.

(و) حكومة الفلاسفة هي الحكومة المثلى:

إن حكومة الفلاسفة إذن هى الحكومة المثالية للدولة القائمة على "مثال العدالة"، لأن الفلاسفة الذين تربوا وتعلموا على النحو الذى عرضنا له فيما سبق لن يكون لهم من هدف، يسعون إلى تحقيقه إلا تحقيق العدالة بين المواطنين فى الدولة، وتكريس كل وقتهم وجهدهم فى خدمة هؤلاء المواطنين؛ إذ أنهم "يرون فى الحكم واجبا لا مفر منه أكثر من كونه شرفا ... ويزهدون فيما يسعى إليه الناس من تكريم ويعدونه تافها وغير خليق برجل حرولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة"، إنهم "يتفانون فى خدمتها ويقيمون صرحها عالميا فى تنظيمهم لدولتهم (٧٤)».

على هذا النصو برر أفلاطون رؤيته لضرورة أن يكون الحكام فلاسفة فى الدولة المثالية سواء تناويوا الحكم فيما بينهم واحدا بعد الآخر فصار الحكم ملكيا أو تناويوه مجموعة بعد أخرى فصار الحكم أرستقراطيا(٧٥).

ولا شك أن تلك الصورة التى رسمها أفلاطون لحكومة الفلاسفة ودورها في المحفاظ على وحدة الدولة وتحقيق العدالة فيها بصرف النظرعن تحقيق المصالح الذاتية والمنافع الشخصية، لصورة "راثعة حقا يعجز عن صوغها أبرع مثّال" كما قال أحد المتحاورين في "الجمهورية" (١٧).

ومع ذلك فقد كان حس أفلاطون التاريخي حاضرا بقوة حينما أعلن عقب رسمه لتلك الصورة المثالية للدولة ولنظام الحكم فيها، أعلن أنها رغم روعتها قد تزول يوما وأن الكمال يمكن أن يتحول شيئًا فشيئًا فيصير إلى فساد.

والسؤال الآن: كيف يحدث هذا التحول إلى الفساد وما هي صورة الحكومات الفاسدة؟!

(ع) انهيار الدولة المثالية وصور الحكومات الفاسدة:

لقد أوضع أفلاطون منذ نهاية الكتاب الرابع من "الجمهورية" "أن للحكومات أنواعا خمسة ^(W)". أما النوع الأول فهو الأقل والأصلح وهو حكومة الفلاسفة بصورتيها الملكية والأرستقراطية. أما الأنواع الأربعة الأخرى فهى حكومات فاسدة لأنها لا تحقق النموذج الأمثل للعدالة فى الدولة. وقد وصفها على النحو التالي:

\- الحكومة التيموقراطية Timocracy:

وهى حكومة يغلب على أفرادها حب الطموح. واشتق أفلاطون اسمها من كلمة Time أى الشرف والمجد. وقد أفاض فى شرح كيف تتحول الأمور فى الدولة المثالية بحيث يتوالد عن الحكام الفلاسفة الأخيار بعد عدة أجيال "من هم أقل منهم ثقافة وتهذيبا" فيتولون الحكم وهم غير أهل له فيبعدون إخوانهم الذين كانوا من قبل أصدقاء لهم ويعاملونهم معاملة العبيد والضم ويتخلون عن رعاية المواطنين ويركزون فقط على تحقيق طموحاتهم الشخصية فيتفرغون للحرب وإحكام قبضتهم على الآخرين (٨٨).

إن الحكام التيموقراطيين يختلط أمامهم الخير بالشر ويسيطر عليهم الطموح ويتعقيق الأمجاد العسكرية وما ذلك إلا نتيجة لخضوع الجزء العاقل من نفس الإنسان التيموقراطي للجزء الانفعالي الغاضب (٢٠١).

Oligrachie الأوليجارشية

وهى حكومة الأغنياء الطماعين الجشعين وهى تحل محل الحكومة السابقة حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكرى الحربي إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية؛ فالأولجاركيون "نوى نهم للمال وهم يقدسون الذهب والفضة (^^)" وهم "فى سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال (^^)".

وهذه الحكومة بكثر فى عهدها الجشع لجمع المال، كما يزداد فى ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء، وذلك يكون نتيجة طبيعية لذلك القانون الذى تسنه الحكومة الأوليجاركية بفرض حد أدنى من الثروة لن أراد أن

يمارس المهام العامة ويزناد هذا الحد الأدنى من الثروة كلما كانت الأوليجاركية أقوى ويحرم من لا يمتلك هذا الحد الأدنى من تولى أى مناصب هامة فى الدولة. ولا مائع لدى هذه الحكومة من أن تفرض هذا القانون على الناس بالقوة المسلحة^{(٨٧}).

ولا شك أنه في ظل هذه الحكومة "ستفقد الدولة وحدثها وتغدو دولتين لا وأحدة؛ دولة للأغنياء ودولة للفقراء وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع (٣٠٠)".

ويهذا الوصف الدقيق أدرك أفلاطون جوهر الصراع السياسي في ظل الحكومة الأوليجاركية؛ ذلك الصراع الذي سيكون نتيجته الحتمية –في ظل الثراء المفرط للحاكمين والفقر المدقع للمحكومين–أن تنتصر الأغلبية الفقيرة حيث أن حياة الدعة والرخاوة التي يصل إليها الأغنياء لا تمكنهم من صد هجمات الفقراء حتى ولو لم يهاجموهم⁽¹⁰⁾. ويهنا ينتقل الحكم من الأوليجاركيين إلى هذه الأغلبية فتكون حكومة الديمقراطية.

٣- حكومة الديمقراطية:

تظهر الديمقراطية حسب التعبير الأفلاطوني حينما "ينتصر الفقراء على أعدائهم فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور المحكم والرئاسة بالتساوى" وغالبا ما يختار الحكام في ظل الديمقراطية من خلال القرعة (مم).

وفى ظل الديمقراطية بتمتع كل الأفراد بالحرية فيصرح لكل فرد بحرية الكلام والفعل ومن ثم يبدو دستورها فى ظاهره كما لو كان خير الدساتير كلها؛ "إن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع بمختلف الألوان، فقيها يحتشد أناس من شتى الطبائع. وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن فى نظر الكثيرين، شاما كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلف ألوانه(٨٠١)".

ومن هنا نقد أفلاطون هذه الحكومة حيث يرى أنها رغم إتاحتها الفرصة كاملة لحرية الأفراد في القول والفعل، إلا أن هذه الحرية الأفراد في القول والفعل، إلا أن هذه الحرية ذاتها ستكون دافعا إلى حالة من الفوضى يصعب التحكم فيها فهى تساوى بين المتساويين وغير المتساويين، وتدفع إلى الحكم بن لا يفهمون معناه كما أن القادرين على الاضطلاع بالحكم قد يبتعدون عن ممارسته، ومن ثم يتضع أن أشن ما يعتزبه الناس في ظل النظام الديمقراطي للدولة وهو

الحرية، قد يكون فى نفس الوقت هو علة أمراضها وعلة التحول إلى أسوأ أنواع الحكم على الإطلاق وهو الطغيان؛ "إذ أن الرغبة المغرطة فى تحقيق هذه الغاية (يقصد الحرية للجميع) وتجاهل كل ما عداها قد يؤدي إلى تغيير هذا النظام والطالبة بالطغيان (^(AV).

والحقيقة التى لا ينبغى أن تغيب عن الذهن فيما يتعلق بتقييم أفلاطون للسهدارطية، أنه كان يقيمها فى ضوء الفساد الذى عايشه لدى الحكام الديبقراطين فى عصوه فضلا عن إعدام الديبقراطية لسقراط. وبالإضافة إلى ذلك فإن أصل أفلاطون الأرستقراطي قد أثر بالطبع على نظرته للديبقراطية باعتبارها حكومة تساوى على حد قوله "بين العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال مع مُلاكهم الذين اشتروهم بالمال (٨٨)، وهذا أمرلم يكن يرضيه بأى صورة من الصور وهو المؤمن بأن "الناس معادن"!

3- حكومة الطغيان Tyrannie:

تنشأ حكومة الملغبان حينما يصل التطرف في ممارسة الحرية إلى حد الفوضي المطلقة؛ "فالحرية المتطرفة تولد أفظم أنواع الطغيان (٨٠٠)".

وتبدأ حكومة الطغيان عادة بأن يختار الناس – بعد أن ضاقوا من فساد الحكام الديمقراطيين ومن الفوضى التى يعيشون فيها– شخصا يفضلونه ويجعلون منه نصيرا وقائدا عليهم وغالبا ما يضفون عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلاً(١٠٠).

ولكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد، وقد برع أفلاطون كل البراعة في وصف كيفية هذا التحول وصفا قد يصدق على كل الطغاة في كل زمان ومكان حينما قال أن هذا الزعيم الشعبي "عندما يجد نفسه سيدا مطاعا لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله(۱۰)"، فهذا الزعيم عادة ما يبدأ أيام حكمه الأولى بالتودد إلى الناس بأن "يلقى كل من يصادفه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه(۲۰)"، ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الأخرى حتى وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ في افتعال إشعال الحروب واحدة تلو الأخرى حتى يشعر الشعب دائما بحاجته إلى هذا الزعيم والقائد المنتصر، وفي هذه الحالة "يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي بدلا من أن يتآمروا عليه"، وإذا ما شك الزعيم في أن "لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته فإنه يجد في الحرب نريعة للقضاء عليهم بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء"، وهكذا يضمن الطاغية انشغال الناس بتوفير قوت يومهم، وصمت رجال الفكر بل والقضاء عليهم 'بحيث لا يترك في النهاية شخصا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أم بن أعلائه (١٣٠). أم عن أعلائه (١٣٠).

على هذا النحو بهضى أفلاطون فى وصف كيف يتجبر الطاغية على قومه ويحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون أوامره دون مناقشة. وقد ختم وصفه هذا بعبارة قال فيها "وهكذا فإن الشعب قد استجار كما يقول المثل من الرمضاء بالنار؛ إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطونة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطونة الفهيجاء إلى أقصى وأمر أنواع العبودية وأعنى بها الخضوع للعبيد! المدرية المتطونة الفوجاء إلى اقصى وأمر أنواع العبودية وأعنى بها الخضوع للعبيد! المتحددة المتطونة العبيدا الخضوع للعبيد! المتحددة ال

وتلك العبارة تحتاج الكثير من الفحص والتامل؛ فقد كشف فيها أفلاطون عن رؤيته للطاغية، تلك الرؤية التى لا ترى فيه إلا "أحد العبيد"! وقد خصص فيلسوفنا مطلع الكتاب التاسع من "الجمهورية" لتوضيح ما قصده بهذا الوصف للطاغية؛ فهو في نظره ليس إلا مجرد عبد لرغباته وشهواته الحسية التى يطلق عقالها بلا حدود. وفي الوقت الذي يتصور فيه أنه قد بلغ أوج حريته وحقق كل طموحاته ورغباته وشهواته، يجد أن هذه الرغبات تتجدد، ويترتب عليها رغبات جديدة تقتضى الإشباع باستمران وهكذا يتحول الطاغية المر بالنسبة لجميع رعاياه، إلى مجرد عبد لهذه الرغبات والشهوات التى يلزمها الإشباع كل يوم وهي لا تشبع ولا تتوقف عن طلب المزيد (١٥٠)!!

ثانياً: "السياسي" وتأكيد أهمية علم السياسة:

تعتبر محاورة السياسي في نظر مؤرخي الفلسفة السياسية بداية التحول الأفلاطوني نحو الواقعية السياسية؛ باعتبار أنها تمثل مرحلة الانتقال من بولة "الجمهورية" المثالية بحاكمها الفيلسوف إلى بولة "القوانين" التي يحكمها الدستور (٢٦).

أ- مكانة السياسة ومن هوالسياسي؟:

لقد ناقش أفلاطون في هذه المحاورة الهامة فن أو علم السياسة باعتباره أسمى العلوم وسيدها؛ فهو العلم الملكي الذي ينطوي تحته كل الفنون والعلوم الجزئية الأخرى، وهو العلم الذى يجمع كل نواتجها ومعطياتها فى الدولة ليشكل منها وحدة واحدة فى نسيج الدولة ككل^(١٧).

كما ناقش أيضا معنى السياسى أو رجل الدولة باعتباره العارف بهنا العلم ويمكانته بالنسبة للعلوم الأخرى؛ إن السياسى كالنساج الماهر الذى يحيك أفضل ثوب من الخيوط المتباينة التى يغزلها من هم دونه.

ويلاحظ قارئ "السياسى" أن أفلاطون لا بزال متمسكا بأن أهم ما فى الدولة هو حكامها، وإن كان من الصعب أن بتوافر الفيلسوف الذى يحكمها فى أى وقت، وإن كان من الصعب على الناس أن يصدقوا حديثه عن الحاكم "الأمثل"، فإن الواقع السياسى يؤكد رأيه فى أن السياسى المتخصص الواعى هو البديل.

ولذلك فقد بدأت المناقشة في هذه المحاورة بمحاولة تعريف من هو السياسي؟ وقد استخدم أفلاطون في هذا التعريف منهج القسمة الذي سبق وأن استخدمه في محاولة تعريف من هو السوفسطائي في محاورة السوفسطائي (^{١٨٨}). وقد انتهى النقاش بشكل عام إلى تعريف السياسي بأنه العارف بمعنى السياسة ويمكانتها بين العلوم والفنون المختلفة، القادر على صهر كل المتناقضات مع بعضها البعض، وتوجيد كل كائنات وأشياء المدينة السعيدة تحت قيادته الحكيمة في نسيج متكامل (١٩١).

إن السياسى الناجح هو كالإله الخالق للكون؛ فهو الذى يعر ف كل دقائقه ويرعاها. ولذلك فقد شبه أفلاطون السياسى بالراعى الذى يرعى قطيعه ويسهر على راحته وتلبية مطالبه بشتى الوسائل. وشبهه كذلك بالطبيب الذى يعتاز بأنه الوحيد الذى يعرف المرض ويعرف كيفية معالجته، وهو يعالج مريضه بأى صورة من الصور سواء استخدم فى ذلك وصفات مكتوية أو شفوية، وسواء شفى مريضه طواعية أويالقوة، سواء جرح مريضه أو عالجه بأى علاج مؤلم آخرا، فهكنا يكون الحاكم الناجح للذى يقود مجتمعه ودولته بكفاءة سواء استند على القوانين أم تجاهلها أحيانا لأن القوانين قد تنغين ولا يهم فى هذه الحالة ان كان فقيرا أم غنيا، مقبولا من طرف الشعب أم مفروضا عليه (۱۰۰)!

ولعل القارئ يلاحظ هنا مدى اتساق هذه الأفكار رغم ما بها من مرونة وواقعية مع نظرية أفلاطون في "الجمهورية" عن الحاكم الفيلسوف؛ إذ على الرغم من أن الذي مع نظرية أنفلاطون في "الجمهورية" عن الحاكم الفيلسوف؛ إذ على الرغم من أن الذي يحكم هنا هو سياسى متخصص أو سياسيون متخصصون عارفون وليس فيلسوفا أو فلاسفة، فإن المهم هو الحكم بكفاءة، وليس القانون – رغم أهميته هنا – سيفا مسلطا على رقاب الحاكمين كما أن رضا الشعب لا يهم طالما أن الحاكم فى النهاية سيكون قادرا على تلبية مطالب الجميع وقيادة الدولة نحو تحقيق كل الأهداف المرجوة.

ب- أشكال الحكومات:

أما عن شكل الحكومة وصورتها في ظل حكم هؤلاء الحكام من المتخصصين في السياسة، فيمكن أن تكون حكومة فرد أو حكومة قلة من الأفراد أو حكومة الكثرة أوالخالبية. كما سكن أن نقوس مدى صلاحيتها بمدى خضوعها للقانون وقسك القائمين عليها بالمعرفة الصحيحة؛ فإن كانوا من الذين يحكمون بمقتضى القانون والمعرفة الصحيحة سيكون لدينا ثلاث حكومات صالحة هي: (١) الملكية (وهي حكومة الفرد). (٢) الأرستقراطية (حكومة القاد). (٢) الدسقراطية (حكومة الكثرة).

أما إنا انحرف هؤلاء الحكام وخرجوا على القانون وحكموا بشكل تعسفى غير منتظم فسيكون لدينا ثلاث حكومات فاسدة هى: ١- حكومة الطفيان (وهى أسوأ أنواع الحكومات الفاسدة). ٢- حكومات الأوليجاركية. ٣- حكومة الديمقراطية المتطرفة.

رإذا ما تساءلنا عموما هنا عن أى تلك الحكومات هى الأصلح؟! فإن أفلاطون
يرى أن أصلحها هى حكومة الملك العادل لأنها الأقوى من أجل خير الجميع، تليها
حكومة القلة التى تتوسط بين حكومة الفرد وحكومة الكثرة فهى تتوسط أيضا فى
الخير والشر، أما حكومة الديمقراطية، حكومة الكثرة فهى أقل تلك الحكومات قدرة
على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير؛ فهى حينما تقارن بالحكومتين السابقتين ستكون
"أكثر هذه الحكومات شرعية وأكثرها خروجا على القانون (١٠٠١)".

وعلى أية حال، فإنه إذا كانت الأشكال السابقة للحكومات صالحة ومنتظمة فستكون الديهقراطية هي الشكل الأخير الذي يبكن العيش في ظله! وإن كان يسود تلك الأشكال عدم النظام والفساد فإن الديهقراطية تكون هي الحكومة الأفضل التي يبكن العيش في ظلها نظرا لتفتت السلطة بين العديد من الناس بالقياس إلى غيرها من الحكومات الفاسدة (۱۲۰۲) وهذا بشكل التقييم النهائي لأفلاطون لحكومة الديبقراطية في ظل غياب حكومة الفلاسفة!

ثالثاً: "القوانين" والصورة الثانية للدولة المثالية:

يواصل أفلاطون فى "القوانين" التأكيد على ما سبق أن طرحه فى "السياسى" من أن الدولة توجد ليس لتحقيق الخير والمصلحة لطبقة معينة من الناس، بل توجد لتحقق للجميع الحياة الأفضل(١٠٣).

وعلى ذلك فهو يقدم هنا فى "القوانين" مجموعة من المبادئ والتشريعات التى من شأنها أن تجعل حياة الناس أفضل وأرقى ليس على الصعيد السياسى فقط، بل وعلى الصعيدين الاجتماعى والأخلاقى أيضا. وتلك المبادئ والتشريعات تشكل فى مجموعها ما نعتبره أساساً لدولة مدينة تالية فى الأفضلية للمدينة المثالية فى "الجمهورية"؛ إذ أن المشروع الذى رسم معالمه هنا لهذه الدولة الجديدة التى يحكمها القانون بدلا من الحائم الفيلسوف، لا ينفى أبدا تسك أفلاطون بدولته المثالية الأولى فى "الجمهورية"؛ فلا تزال دولة "الجمهورية" هى النموذج الأمثل الذى يجب التمسك بتحقيق أكبر قدر مما يمكن أن يكون شبيها به!

ومن ثم فإن كل ما فعله أفلاطون في "القوانين"، هو أنه قدم لنا خيارا ثانيا ولاكثر مصحة، وفي نظره الأكثر كمالا والأكثر صححة، وفي هذا الخيار الثاني لا ينبغي أن يغفل المشرع (وهو أفلاطون نفسه) عن أي شيء مما يجعل حياتنا أكثر كمالا وأتم سعادة. كل ما هنالك أنه يلتزم هنا بمنهج أكثر واقعية في التعامل مع المشكلات السياسية ويطور من بعض آرائه التي وربت في "الجمهورية" فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها في الدينة الفاضلة؛ فقد أصبح على سبيل المثال أقل تقديرا للنظام الأسروطي -الذي أعطى الشجاعة والنجاح المسكري الأولوية على بقية الفضائل الأخرى- مما كان عليه الحال في "الجمهورية"، فقد استهجن هنا في "الجمهورية"، فقد استهجن هنا في "الخراجة في الانسامة في واعتبر أن غاية الدولة هي الانسجام والاثتلاف في كل العلاقات سواء الأسرية في داخل الدولة، أو العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى، واعتبر أنه بهكن الاستماضة عن نحقيق الانسجام الكامل الناجم عن التخصص في الوظائف المحقق للعدالة في الدولة التي تشيد على التوسط والاعتدال باعتبارهما أهم فضائلها وهي تحقق هذه الدولة التي تشيد على التوسط والاعتدال باعتبارهما أهم فضائلها وهي تحقق هذه الدولة التي تطريق الانتزاع بالقانون" إذن هي الدولة التي تشيد على التوسط والاعتدال باعتبارهما أهم فضائلها وهي تحقق هذه الفضائل عن طريق الانتزاع بالقانون" إذن المناطقة عن طريق الولترائل عن طريق الانتزاع بالقانون" إذن المناطقة المنائل عن طريق الانتزاع بالقانون (١٠٠٠).

إن القانون هنا في دولة القوانين هو ممثل العقل الذي جعله أفلاطون أسمى ما في الدولة المثالية الأولى. فما هي تلك الشروط التي ينبغي أن تتوافر لوجود تلك الدولة التالية في الأفضلية وما في القوانين التي يجب أن تحكمها؟!

أ- شروط الموقع الجغرافي وعدد السكان:

يفتتج أفلاطون الكتاب الرابع من "القوانين" بالحديث عن خصائص المكان الذي ينبغى أن تقع فيه هذه الدولة فيؤكد بداية على أهمية هذا الأمر نظرا لأن النظم الدستورية أو القوانين التي تعتبر الأنسب بالنسبة لجماعة ما ينبغى أن تكون متوافقة مع بيئتها الطبيعية ومواردها الاقتصادية وكذلك مع تكوين الشعب نفسه. فضلا عن أن تعين هذه الشروط الطبيعية لموقع المدينة تعطى الفرصة للسياسي البناء أفضل صورة ليقيم عليها أجمل نموذج للحياة القومية(١٠٠٠).

ولذلك فلابد أن تكون المدينة على موقع من الأرض متنوع بحيث يعطى كل الحاصلات الزراعية الرئيسية الضرورية للاكتفاء الذاتى وبحيث تعتمد المدينة على ذاتها (۱۰۰۱). كما يجب أن تبتعد المدينة في موقعها عن البحر لأن قرب المدينة من البحر هدام يصيب النفوس بعدوى التجارة والتهريب الحقير كما يزرع فيها الأخلاق غيرا المستقرة وغير الشريفة(۱۰۰۷).

ويالطبع فإن المقصود من هذين الشرطين أن يتوافر للدولة موقع جغرافى بعكنها من بناء اقتصاد يقوم فى أساسه على الزراعة وليس على الصناعة أو التجارة. ومن شأن هذا الموقع من وجهة نظر فيلسوفنا أن يوفر إمكانية الاكتفاء الذاتى للدولة وفى ذات الوقت يهيئ الأخلاق القويمة السليمة لأفرادها بحيث لا يصابون بحمى النزعات التجارية ولا يختلطون بالبخارة من أبناء البلاد الأخرى فيظلون بذلك مواطنين متجانسين ويتجنبون خطرا المؤثرات المقلقة التى تأتى من العالم الخارجي.

أما بخصوص سكان هذه المدينة فينبغى أن يكونوا ملائمين للمساحة التي تقع عليها فيتمتعون بالرخاء اللازم لحياة سعيدة، فعدد المواطنين ينبغى ألا يتجاوز خمسة آلاف مواطن، وبالتحديد -٤٠٥ مواطن (١٠٠٨). إن كل مواطن من هؤلاء سيتاح له ملكية قطعة أرض وسيتاح له أن يتزوج وأن ينجب أطفالا. ولكن هذا الزواج وتلك الملكية التي أباحها هنا أفلاطون تحددها الشروط والقوانين الملائمة للمواطنين؛ فلا تكون الملكية مشاعا أو نصف مشاع كما كان الحال في "الجمهورية"، ولا تكون فوضى غير محكومة بقوانين محددة!

ب- النظم الاجتماعية والاقتصادية:

إن أفلاطون لا يحفى فى "القوانين" أنه لا يزال يؤمن بأن النظام الشيوعى الذى
تكون الملكية فيه مشاعا بين الأصدقاء هو النظام الأمثل (١٠٠١). كما أنه لا يزال يحتفظ
بالعديد من آرائه حول المساواة بين المرأة والرجل إد "يجب على المرأة أن تشارك الرجل
إلى أبعد مدى ممكن فى التعليم وفى أى شىء آخر (١١٠١، ومن ثم فإنه لا يزال برى "أن
يتلقى البنات نفس التدريب الذى يتلقاه البنين بدون أى تحفظ .. فالتعريبات
الرياضية البدنية وركوب الخيل مناسبة للمرأة مثلما هى مناسبة للرجل تماما (١١١١).
بل أن أفلاطون لا يزال يؤكد "أن من الضرورى أن يتشارك الرجل والمرأة فى الوصول
إلى نفس الأهداف بكل ما يملكون من طاقة وإلا فقدت أى مدينة ينتمون إليها نصف
ما كان بكن أن تكون عليه بنفس النفقات وينفس الجهد (١١١).

ومع ذلك فإن اختلاف صورة النظام السياسي من "الجمهورية" إلى "القوانين"، أتاح الأفلاطون أن يطور من آرائه في النظم الاجتماعية السائدة في دولة "القوانين" حيث أباح هنا نظام الزواج الفردي إذ "على الرجل أن يتزوج عندما يصل إلى سن الثلاثين وقبل أن يصل إلى الخامسة والثلاثين(١١٦)"، وهذا قانون لا يجب مخالفته إذ أن من يخالفه "يجب أن يدفح غرامة سنوية(١١٤)". وهذه الغرامة تعدد بحسب الطبقة الاحتماعية التي ينتمي إليها.

أما اختيار الزوجة أو الزوج فإنه ينبغى أن يتم على أساس تحقيق المسلحة العامة وليس فقط المسلحة الخاصة؛ إذ أن على كل رجل أن يبحث لا عن الزوجة التى تسره وتسعد قلبه، بل عن الزواج الذى يتحقق بمقتضاه الخير للدولة ككل؛ فعلى الغنى أن يبحث عن فقيرة ليتزوجها، وعلى الحاد الطبع من ذوى المزاج الانفعال أن يتزوج ذات الطبع الهادئ. وهكذا ينبغى أن يحدث فى أى زيجة نوع من أنواع التوافق النفسى والاجتماعي, بنن الزوجين وأن يحرص الزوج على هذا الأمر بقدر استطاعته حتى يحقق

الغرض الاجتماعى من الزواج ويضمن له النجاح. كما أن من الضروري لمصلحة الدولة أن يسجل عقد الزواج في المحكمة^{(١١}٠).

ومن الطريف هنا أن أفلاطون بسن عدة تشريعات جزئية تتعلق بكيفية إضام. الزواج من ضرورة أن يتولى ولى عن الزوجة عقد الزواج، إلى ضرورة تحديد عدد المدعوين في وليمة العرس ونفقات هذه الوليمة التي ينبغي أن تكون في أضيق الحدود بحيث لا ترهق كاهل الزوج(٢١٦).

ويبدو أن أفلاطون كان معنيا بضرورة الربط بين إباحة نظام الزواج وقيام الأسرة في دولة "القوانين"، ويين بعض التشريعات الاقتصادية الخاصة بإباحة الملكية" الخاصة حتى تتحقق العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

فقد أباح أفلاطون الملكية الشخصية بشرط أن يكون مقدارها محدوداً؛ إذ يحرم على أي مواطن أن يمتلك ما يزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض. ويالطبع فإن الغرض من هذا التحديد أن يستبعد من الدولة تلك الغوارق الصابخة بين الأغنياء والفقراء. وقد قيد حق الانتفاع بالمتلكات الشخصية بحدود تشبه الحدود المقيدة لقدارها، فالمواطنون لا ينبغى لهم مثلا الاشتغال بالصناعة أو التجارة أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. ولأن جميع هذه النشاطات لا غنى عنها ينبغى أن يقوم بها الأغراب الذين يقبمون في المدينة من الأحرار الذين ليس لهم صفة المواطنين. وقد بلغ أفلاطون في تحديده وتقييده للانشطة الاقتصادية أو التجارية للمواطنين حد تحريم حيازة الذهب والفضة وأخذ على القروض (۱۱۷).

ج- النظام السياسي:

إن النظام السياسي الذي احتاره أفلاطون لهذه الدولة يقوم على التأليف بين الملكية والديهقراطية، وإن كان نصيب الديهقراطية فيه ضئيل جدا نظرا لأن الأساس الذي يقوم عليه هذا النظام هو على الصعيد العملي التقسيم الطبقى والتمثيل المتساوي للطبقات الأربح في الدينة، وهذه الطبقات تُقوم على أساس الملكية، ولما كانت الملكية الشخصية لا ينبغي أن تتجاوز أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فقد تحدث أفلاطون عن أربع طبقات من هؤلاء الملاك؛ أولها وأدناها تتكون من أولئك الذين لا

تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض. والثانية التى تعلوها تتكون من أولئك الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض ولا تزيد عل قيمة حصتين اثنتين .. وهكذا فالطبقة العليا تكون هي الأقل عددا والأكثر امتلاكاً.

وتقوم هذه الطبقات باختيار معثليها في المجالس المختلفة على أساس التساوي في التمثيل بين الطبقات الأربع. وعلى رأس هذه المجالس مجلس "حراس الدستور" وأو يتكون من سبعة وثلاثين عضوا ينتخبون على ثلاث مراحل تبدأ باختيار سنح كل الطبقات المالكة تشئيلا متساويا يتجنب من خلاله أي نزاع طبقي؛ إذ يختار هذا المعدد المتساوي من الأعضاء من كل الطبقات الأربعة وذلك بشرط أن يكون هنك عقوية ترغم اعضاء الطبقتين الغنيتين على أن يصوتوا في انتخابات ممثلي الطبقات الأربعة، بينما تستمليع الطبقتان الأفقر إذا أرادتا أن تكونا حربين في تجنب انتخاب المثلين الذين يخصونهما. والنتيجة التي يرجوها أفلاطون لذلك هي أن تصوبة أضوات الأغنياء ذات أثر مئ ترجيع انتخاب مثلي الأغنياء في هذه المرحلة، وتصبح أصوات الفقراء ذات أثر مئائل في احتيار مثلي الأغنياء في هذه المرحلة،

وعلى أى حال فهذه المرحلة الأولى من الانتخاب يختار بواسطتها مجلس الثلاشائة وستين وهو ما يمكن أن يسمى بمجلس الشيوخ، أما فى المرحلة الثانية ينقص عدد المنتخبين إلى النصف من كل طبقة، وذلك يتم بتصويت ملزم لجميع المواطنين. وأخيرا يختار بالقرعة نصف الأسماء التى تخلفت بعد هذه المرحلة من مراحل العملية.

المهم أن نصل فى النهاية إلى تكوين ذلك المجلس المسمى بمجلس حراس الدستور الذى ينبغى أن يكون سن أعضائه فوق الخمسين وتحت السبعين ومتمتعين بخلق رفيع وذهن صافى حيث أن عملهم الأساسى سيكون هو مراقبة ما فيه صالح القوانين وتنفيذها على خير وجه، فهم الذين يحتفظون بسجل ممتلكات الأفراد والقادرون على تكييف القضايا وإعداد القوائم السوداء التى تشتمل على المواطنين المدسين الذين يخفون دخلهم (۱۱۱) ... الخ.

يتحدث أفلاطون بعد ذلك عن جهاز محافظى الحضر وجهاز محافظى الريف؛ الأول مسئول عن حفظ النظام فى العاصمة (المدينة) وعن الظروف الملائمة لطرقاتها ومبانيها، والثانى مسئول عن النظام الذى يليق بالراكز الريفية وعن الأسواق. وتأتى بعد ذلك طائفة الكهنة الذين تكون وظيفتهم رعاية المعابد وإقامة الشمائر، وقد حدد أفلاطون السن المناسبة بالنسبة لهؤلاء من الجنسين ألا تقل أعمارهم أه أعمارهن عن الستين عاما (١٢٠).

ثم تأتى بعد ذلك طبقة القواد ورؤساء الفرق العسكرية ويكون واجبهم مع مساعديهم تأمين المدينة والأقاليم وإقامة التحصينات اللازمة للحماية من الأعداء(١٣١).

ويأتى بعد نلك طبقة المعلمين الذين يرى أفلاطون ضرورة التدقيق في اختيارهم الأنهم المنوط بهم تريبة رجال المستقبل وعليهم يقع عبء تربية ورعاية الأبناء وصيانة المالاعب والمدارس الذين يتعلمون فيها وتدعيمها باستمران وقد اعتبر أفلاطون أن أخطر المناصب وأعظمها هو منصب "مراقب التعليم" سواء شغله ذكراً أو أنثى وإن كان يفضل أن "يكون رجلا ليس أقل في عمره من الخمسين ووالدا لعائلة شرعية ويفضل أن يكون أبناءه من الجنسين (١٣٦١) إن هذا الرجل الذي سيتولى هذه المسئولية الخطيرة ينبغى أن يتم اختياره من بين "حراس القانون" على نحو سرى من قبل كل موظفى الدولة فيما عدا أعضاء المجلس حيث يترجه الجميع إلى ساحة معبد أبولو للقيام بهذه المهمة واختيار "مراقب التعليم" في ذلك المكان المقدس، ومن ينال أعلى الأصوات يتقلد هذا المنصب لدة خمس سنوات يعين بعدها غيره بنفس الطريقة (١٣٦٠).

والمحاكم تشكل جزءًا مهما من هذا النظام السياسي المنوط به تحقيق العدالة بين المواطنين، ويتحدث أفلاطون هذا عن الفضاة بوصفهم من الحكام، وعن الحكام الذين ينبغي أن يكونوا قضاة عادلين "فالحق أن أي حاكم ملزم أيضا بأن يكون قاضيا الذين ينبغي أن يكونوا قضاة عادلين "فالحق أن أي حاكم ملزم أيضا بأن يكون قاضيا من بعض الوجوه، بينما القاضي -ولو أنه ليس بحاكم بالفعل- يصبح حاكما ولم أوقات جديرة بالاعتبار عندما يصدر فيها قراره النهائي في حالة من المالات (١٢٦)" أوقات جديرة بالاعتبار عندما يصدر فيها قراره النهائي في النزاعات بين المواطنين حتى تسود العدالة ومن ثم ينعم الجميع بالهدوء والاستقرار وذلك لأن "الإنسان الذي لا يكون له نصيب في حق القضاء بين الذاس يشعر بأنه ليس بعضو حقيقي في الجماعة (١٢٥)" له نصيب في حق القضاء بين الذاس يشعر بأنه ليس بعضو حقيقي في الجماعة (١٤٥٠)" معنيون بالقرعة ووفقا للحاجة في محاكم القبائل (١٦٦٠)، وفي نفس الوقت هؤلاء هم معنيون بحق سرعة الفصل في منازعاتهم مع غيرهم وأخذ حقوقهم كاملة عن طريق تلك المحاكم وأولك القضاة.

وإذا تساءلنا عن صورة الحكومة في ظل هذا النظام السياسي الخليط من الملكية والديقراطية، لما وجدنا إجابة واضحة عند أفلاطون. فهو نظام الدولة المختلطة التي تجمع –على حد تعبير سباين – بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ومبدأ الحرية في النظام الديقراطي. وإن كانت معالم هذا الاختلاط غير واضحة فقد جاء انجاه أفلاطون مشتنا على وجه لا رجاء فيه حتى جنع في النهاية إلى ذلك الاتجاه الأكثر ملائمة لما بسطه من قبل في الجمهورية (١٣٧٠). فقد مال كما رأينا في النظام الطبقي القائم على الملكية إلى أرستقراطية الحكم وقد مثل نلك في طريقة انتخاب مجلس الشلاشائة وسنين عضوا)، وفي مجلس حراس الدستور، وكذلك في احتيار المقائدن على الدينة.

د- النظم التعليمية الدينية:

لقد اهتم أفلاطون في "القوانين" مثل ما اهتم في "الجمهورية" بالتربية والنظام التعليمي وإن كان قد مال هنا إلى انتخاذ النظام التربيبي – التعليمي في مصر القديمة كنموذج يحتدي(١٢٨). حيث يفرض نظاما دقيقا للمراقبة الأكثر صرامة لكل ما يلقى على أسماع الأبناء من شعر وفنون مختلفة.

وعلى أى حال فلا تزال المعالم الكبرى للنظام التعليمى واحدة؛ فلا بزال أفلاطون حذرا من الشعر والشعراء وتجلى نلك فى تلك الرقابة الشديدة التى طالب بفرضها عليهم، ولا يزال يصر على أن يتعلم النساء جنبا إلى جنب مع الرجال وعلى قدم المساواة كما لا يزال يرى أن تعليم المواطنين جميعا يجب أن يكون إجباريا(١٣٠٨).

أما الجديد هنا فهو بالطبع مراعاة وجود الأسرة كأساس في مجتمع دولة
"القوانين"، وقد ترتب على نلك ضرورة وجود إشراف عام من الدولة على التربية بحيث
لا يترك شيء لنزوات الأفراد من ريات البيوت. والحق أن أفلاطون يرى ضرورة
الاهتمام برعاية الطفل وتعليمه حتى قبل أن يولد؛ فينصح الأم مثلا بأن تقوم بكل
التمرينات الرياضية التي يحتاج إليها الطفل في رحمها كي تحقق له الخير ويعدما
يولد يجب أن تتأكد السلطات من أن الحاضنة تتبح له كل الهواء والتمرينات اللازمة
وخاصة ما يتعلق منها بالحفاظ على المطفل كي لا يضر نفسه وحتى يمكن أن ينمو شوا
سليما. إذ ينبغي المحافظة على أن يظل الطفل هادئا ومستقرا نفسيا بأن نسله وننمي

عقله حتى لا يصبح انفعاليا. وبعد نلك بنبغى تدريبهم على الألعاب المتنوعة من سن الثالثة وتصحيح أخطائهم تصحيحا فطنا(١٣٠).

ومنذ الثالثة وحتى السادسة يبدأون في تلقى التدريبات نحت إشراف سيدات يعينهن المشرف على التعليم. ومن سن السادسة بكن أن يبدأوا في تلقى الدروس التعليمية ويعزل البنات عن البنين حتى بكن للأولاد أن يتعلموا الركوب واستعمال بعض الأسلحة مثل الأقواس والنبال والمقاليع كما يجب أن يتعلم البنات الكثير عن نفس هذه الأشياء بقدر الإمكان. كما يتعلم المهميع فنون المصارعة والرقص المفيدة وليس الضارة بالأجسام أو الخليمة فيما يتعلق بالرقص؛ فرقص الدروع هنا هو المقصود لأن قيمته تكمن في أنه نحضير أولي للتدريبات العسكرية فيما بعد. كما أن تعليم الموسيقى في هذه المرحلة في غاية الأهمية باعتبارها أكثر الوسائل فائدة في تدريب النوق والذكاء بشرط أن يقوم "حراس القانون" باختيار النماذج المرغوية في الموسيقي المتفية والدينية (١٢٠).

ويشدد أفلاطون في المراحل التالية للتعليم على توفير الباني المدرسية المناسبة المزودة بساحات كافية وأساتذة مهرة أكفاء مزودين بكل ما يلزمهم من وسائل تعليمية. أما من حيث موضوعات الدراسة فيجب أن يعطى هؤلاء التلاميذ قدرا كافيا من الحساب من أجل أعمال الحياة اليومية العادية، وقدرا من أوليات الفلك لفهم التقويم، وقدرا من الموسيقى لكى يعرف الفرد كيف يعزف النخمات على قيثارته المناصة. وستكفى هذه الدراسات حتى بلوغ هؤلاء التلاميذ سن السادسة عشرة (١٣٢).

وقد تحدث أفلاطون بعد ذلك عن ثلاثة موضوعات تبقى للتعليم الأعلى الذى ينبغى على أحرار الرجال أن يحرزوا فيه التقدم وهى الحساب والهندسة والفلك بقدر أبعد من تلك المعرفة البسيطة المشار إليها سابقا والخاصة بمجرد معرفة التقويم. وقد استشهد أفلاطون هنا بما يدرسه الطلاب في مصر في ذلك المستوى المتقدم تصت إشراف ورقابة أخلاقية من الدولة (١٣٦).

ولعل أطرف ما فى القوائين هو الريط بين الموضوعات التعليمية والدينية، فقد كان الهاجس الأساسى عند أفلاطون فى كل ما قاله عن التعليم هو ألا يتعارض أى شى، فيه مم القيم الأخلاقية والدينية الصحيحة. ولعل ذلك هو ما حدا أفلاطون أن يهتم كثيراً بالدين ويضوابط العقيدة الدينية وضرورة الرقابة على ممارسة الشعائر الدينية؛ فالدين يجب أن يخضع عموما لتنظيم الدولة ورقابتها، وعلى ذلك يحرم أفلاطون أى نوع من العبادات الدينية الخاصة وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا في معابد عامة على أيدى الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك. وقد انتهى هذا التشدد بشأن ضرورة الإبهان بالله وممارسة الشعائر الدينية تحت إشراف الدولة، انتهى بأفلاطون إلى تزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين الذي عدد أفلاطون ثلاث صور لهرطقتهم وإلحادهم أولها، إنكار وجود الآلهة من أى نوع. وثانيها: إنكار أن الآلهة تعنى بشئون البشر وثالثها: أن الآلهة ترضى بسهولة عمن يرتكبون الدنب وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب الإهلى بالصلوات وتقديم القرايين(٣٠)!

وقد حدد أفلاطون العقوبات التى ينبغى أن تلحق بأولئك الملحدين والهراطقة وتتراوح بين السجن لمدة خمس سنوات لا يسمح خلالها للمسجون أن يتحدث إلا مع أحد أعضاء المجلس الليلى (الساهر) Nocturnal Councii، وبين الموت. والحقيقة أن هذه القوانين الخاصة بمحارية الهرطقة والإلحاد تتنافى مع ما اعتاده البونان من حرية الفكر والعقيدة، وهي على حد تعبير سباين وصمة عار لكونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الديني (١٢٥).

ه- المجلس الساهر Nocturnal Council:

أنهى أفلاطون دولة القوانين بالحديث عن ما أسماه "المجلس الساهر" وهو مجلس يتشكل من جماعة تتكون من العشرة الأكبر سنا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألف منهم مجلس الحراس ومن الرئيس المشرف على التعليم (وزير التعليم) ومن عدد معين من الكهنة يختارون وسابقيهم لما هم عليه من فضيلة من قبل جميع المواطنين في جو من المهابة.

وقد حدد أفلاطون وظيفة هذا المجلس بأنه المذوط به مراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية في الدولة. كما أن واجباته تسلم تقارير من المسافرين العائدين واستعمال حصافته في إدخال النظم الاجتماعية وفروع البحث التي يكون تقريرهم عنها مشجعاً(١٣٦).

لقد صور أفلاطون في ختام دولة القوائين المدينة المرتقبة في عمومها بأنها "جذه الجسم" والحراس الذي يستقرون على قمتها وقتد رؤيتهم إلى كل محيطها بأنهم "المقل" نظرا لحكمتهم الخاصة في الشئون العامة (۱۳۱۲). وأنهى الحوار بعبارة ذات مغزى يقول فيها: "... ولكن إذا استطعنا مرة أن نخلق نلك المجلس المدهش فإننا يجب يا أصدقائي وزملائي الطيبين أن نجعل الدولة في حفظه وصيائته، وسيكون من الصعب الا يوافقنا مشرع حديث على نلك (۱۳۵)".

وهذه العبارة تكشف بأوضع صورة ممكنة عن أن أفلاطون لم يتنازل في
"القوانين" عن شيء مما أوربه في "الجمهورية" وخاصة فيما يتعلق بالحاكم
الفيلسوف؛ وليس أدل على ذلك من أنه يصور هذا المجلس على أنه خارج عن دائرة
القانون باعتباره المنوط به مراقبة كل المنظمات القانونية وإدخال النظم القانونية
الجديدة، فضلا عن تأكيده على أنه ما إن ينشأ هذا المجلس حتى يمكن للجميع أن
يسلموا له قيادهم وأن يجعلوا الدولة "في حفظه وصيانته". وقبل كل ذلك فإن أفلاطون
يعتبر أن هذا المجلس هى "جذع" الدولة، بينما بقية الطبقات والمجالس هى "جذع" الدولة،
ولا يخفى علينا من هذا الإشارة أنه يقبم هذا المجلس الساهر ومكان الملك الفيلسوف
أومكان حكومة الفلاسفة في الدولة المثالية الأولى في "الجمهورية".

وهكذا نجد أفلاطون فى ختام "القواذين" يسلب دولة القواذين أهم ما ميرزها وهو الخضوع للقواذين! فوجود هذا المجلس كمراقب للقانون والهيئات القضائية وتجديده للقواذين إضا يعنى بكل بساطة أنه بالفعل يقوم مقام الحاكم الفيلسوف الذى يحكم بمقتضى حكمته وقدرته ودون الرجوع إلى أى شىء خارج عقله أو بدون الاستناد على أى قواذين مسبقه!



هوامش البأب السادس الفصلان (السابع والثامن)



هبواهش الجاب السادس

* هوامش القصل السابيع:

- (١) أنظر: أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية ص٩٠-٩٢.
- (٢) د. فؤاد ركريا: دراسته حول "محاورة الجمهورية"، سبق الإشارة إليه، ص١٢٣.
 - (٣) أنظر: أفلاطون: فيليبوس

Plato: Philebus (51-56), Eng. Trans., in "Great Books" PP. 630-636.

(٤) أنظر: (٤)

Copleston: Op. Cit., P. 242-243.

وكذلك: د. حسين حرب، نفس المرجع السابق، ص٢٠٣٠.

(٥) ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٤٩.

Copleston: Op. Cit., P. 243.

وقارن:

وأيضا:

- (6) Grombie: An examination of Plato's Doctrines, I- Plato on Man and society, P. 225-226.
 - (٧) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٤٦.
 - (۸) نفسه، ص۱٤٧.
 - (۹) نفسه.
 - (١٠) أفلاطون: فيدون (٨٢ب)، الترجمة العربية لعزت قرني، ص ٢٠٦.
 - (۱۱) نفسه

وأنظر أيضا: ستبس: نفسه المرجع السابق، ص١٤٧.

- (١٢) أفلاطون: فيدون (٨٣ج ١٨٤)، الترجمة العربية، ص٢٠٨-٢١٠.
 - (١٣) أفلاطون: الجمهورية (٤٤٣)، الترجمة العربية، ص٢٢٨.
 - (۱٤) نفسه.
 - (١٥) أنظر: ستيس: نفس المرجع السابق، ص١٤٩.

* هوامش الفصل الثامن:

(١) أنظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٠٠.

وأيضا: ولترستيس: نفس المرجع السابق، ص٥٠٠.

وكذلك برييه: نفس المرجع السابق، ص١٩٠.

Copleston: Op. Cit., P. 249.

وأنظر كذلك:

Zeller: Op. Cit., P. 140.

وأيضا:

Copleston & Zeller, Ibid.

(٢) أنظر:

 (٣) أنظر ما كتبناه عن: بتاح حوتب رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، نشر بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، سبق الإشارة إليه.

وأنظر أيضا: ما كتبناه عن: كونفشيوس وأخلاق الوسط، بكتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم سبق الإشارة إليه.

(٤) أنظر ما كتبناه عن: مكيافيللي و"الأمير"، في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم.

(٥) جان جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٢٨.

(٦) أنظر: نفسه، ص٢٨.

وأيضا: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص٢١٦-٢١٧.

Zeller: Op. Cit., P. 140.

وكذلك:

(٧) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص١٧٤.

 (A) أنظر: ما كتبناه عن كل من أخناتون وكونفوشيوس فى الجزء الأول من هذا الكتاب، ص٣٨، ص٣٨.

وراجع ما كتبناه عنهما في: فلاسفة أيقظوا العالم.

(9) Matson W. I.: A New History of Philosophy - Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A 1987, P. 98.

(١٠) أفلاطون: الجمهورية (٣٣١-٣٣٢)، الترجمة العربية ص١٧٩-١٨٠.

(۱۱) نفسه (۲۳۲~۳۲۵)، ص۱۸۰–۱۸۷.

وأنظر أيضا: باركر: نفس المرجع السابق: ص٢٧٠.

(١٢) أفلاطون: نفسه، الترجمة العربية ص١٨٧.

(۱۳) نفسه (۲۲۸-۲۲۹)، ص ۱۹۱.

(۱٤) نفسه (۲٤٧)، ص۲۰۰.

(١٥) نفسه (٢٥٧-٣٥٩)، ص ٢١٤-٢١٦.

(۱۲) نفسه (۲۵۲-۲۵۲)، ص۱۱-۲۱۱.

(۱۷) نفسه (۲۵٤)، ص۲۱۲.

(۱۸) نفسه (۳۱۷)، ص۲۲۶.

(۱۹) نفسه (۲۲۳)، ص۲۱۳.

(۲۰) نفسه (۲۳۳)، ص۲۱۲–۲۱۶.

(۲۱) نفسه، ص١٤.

(۲۲) نفسه، (۳۱۹)، ص۲۲۷.

(۲۳) نفسه.

(۲٤) نفسه (۲۲٤)، ص۲۱۶.

(۲۵) نفسه، ص۳۱۵.

(۲۱) نفسه.

(٢٧) د. فؤاد زكريا: دراسته حول الجمهورية، الترجمة العربية ص١٨.

(٢٨) يشاركنا هذا الرأي: ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص٢٨٧.

(٢٩) أنظر: Tyalor: Plato - The Man and his works, P. 275.

(٣٠) أفلاطون: الجمهورية (٤١٥)، ص٢٩١.

(۳۱) نفسه.

(٣٢) أنظر: Etudes de Philosophie antique, Paris, P.U.F. 1955, P. 54-55, أنظر:

نقلا عن: د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، هامش ص٨٥. (٣٣) أنظر: هزيود: الأعمال والأيام (١٠٩-٢٠١).

نقلا عن: د. فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، هامش ص٢٩١.

(٣٤) أنظر: أفلاطون: الجمهورية (٤١٤)، ص٢٨٩-٢٩٨.

وأيضًا باركر: نفس المرجع السابق، ص ٧٩١. (٣٥) د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص١٢٣.

Xr. D

(٣٦) أنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٤٢.

(٣٧) د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص١٢٦.

(٣٨) أفلاطون: الجمهورية (٣٨٧)، ص٥٥١.

(۳۹) نفسه (۳۹۸)، ص ۲٦٧.

(٤٠) نفسه.

(٤١) نفسه، ص١٦٠.

(٤٢) نفسه (۲۰۱-۶۰۲)، ص۲۷۲.

(٤٣) نفسه (٣٦٥)، ص ٤٤٩.

(٤٤) نفسه.

(٤٥) نفسه (٧٣٧)، ص٤٤٩-٥٥٠.

(٤٦) نفسه، ص٥٠٤.

(٤٧) نفسه، (٥٤٠)، ص٥٤٦.

(٨٤) نفسه، (٧٣٥)، ص٠٥٥.

(٤٩) نفسه (٥٣٩)، ص٥٥٦-٥٥٣.

(٥٠) أنظر: د. فؤاد زكريا: نفس المرجع السابق، ص١٣٩-١٤٠.

(٥١) أفلاطون: الجمهورية (٥٦٩)، ص٥٥٣.

(۲۰) نفسه (۵۶۰)، ص۶۵۳. (٥٣) نفسه، ص٤٥٤.

(٤٥) نفسه.

(٥٥) نفسه.

(۲۵) نفسه (۲۲٤)، ص۲۹۹.

(۵۷) نفسه (٤٥١)، ص٣٢٥.

(۸۸) نفسه

(٥٩) أنظر: د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية (١٢)، الرَّسالة الضامسة والسبعون، ١٩٩٢م، ص٣٨-٤٨.

(٦٠) أفلاطون: نفس المصدر (٤٥٥)، ص ٣٤٠.

وأنظر أيضا: نفسه (٥٦٦)، ص١٣٤.

(۱۱) نفسه (۲۵۷)، ص۳٤٣.

ص ٤٦-٨٤.

(٦٢) أنظر ما كتبناه عن هذا الموضوع فى كتابنا: مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون ــ قراءة فى محاورتى الجمهورية والقرانين، دار قباء للطباعة والنش القاهرة ١٩٩٧م.

(٦٣) أفلاطون: نفس المصدر (٤٥٧)، ص٣٤٤.

(۲٤) نفسه (۲۵۹)، ص۲٤٧.

(٦٥) نفسه (٤٦٠)، ص ٣٤٧.

(٦٦) نفسه (٤٦١)، ص٣٤٩.

(۱۱) نفسه (۲۱۱)، ص۲۶۲. (۲۷) أنظر: نفس الصدر (۲۱۲)، ص۲۵۰-۲۵۱.

(۱۹) اطاره بازس الصدر (۲۱)، ص۲۹۳. (۱۳) افلاطون: نفس الصدر (۲۱3)، ص۲۹۳.

(۷۰) نفسه (۲۱۱-۲۱۷)، ص۲۹۳.

(۷۰) نفسه (۲۱۱–۲۱۷)، ص۲۹۲. (۷۱) نفسه (۲۱۷)، ص۲۹۳.

(ُ٧٧) أفلاطون: نفس المدر (٤٢٠)، ص٢٩٥.

(۷۱) افلاطون: نفس المصدر (۲۱۰)، ص۱۹۰۰

(۷۳) نفسه (۲۱۱)، ص۲۹۰.

(٧٤) نفسه (٠٤٠)، ص٥٥٤.

(۷۵) نفسه (۵۶۵)، ص۳۳۱.

وأنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٤٨.

(٧٦) أفلاطون: نفس المصدر (٥٤٠)، ص٥٥٤.

(۷۷) نفسه (۵۶۵)، ص۲۳۱.

(٧٨) أنظر: نفسه (٥٤٥-٧٤٥)، ص٥٥٩-٢٦١.

(۷۹) شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٤٨.

(٨٠) أفلاطون: نفس المصدر (٨٥٥)، ص٢٢٤.

(۸۱) نفسه (۵۵۰)، ص۲۲3.

(۸۲) أنظر: نفسه (۵۵۱)، ص٢٦٦.

الباب السائس (شسنة السياسة)

(۸۳) نفسه (۵۱۱)، ص۲۵۷.

(٨٤) أنظر تفاصيل هذا التحليل السيكوليجي- السياسى البديع الذي يقدمه أفلاطون لهذا الصراع بين الأغنياء والفقراء في: نفس المصدر (٥٥٥-٥٥٧)، ص٧٦-٤٧٥.

(۸۵) نفسه (۷۵۰)، ص۵۷۵.

(۸۱) نفسه (۵۷)، ص۶۷۲.

(۸۷) نفسه (۲۲ه)، ص۶۸۳.

(۸۸) نفسه (۹۲۰)، ص۶۸۶–۶۸۵.

(۸۹) نفسه (۱۲۵)، ص۲۸۱.

(۹۰) نفسه (۹۲۵)، ص۸۸۵.

(۹۱) نفسه (۵۲۱)، ص۶۸۹.

(۹۲) نفسه، ص۹۹-۹۹.

(۹۳) نفسه (۹۲۰)، ص۹۹).

(۱۶) نفسه (۲۹ه)، ص۹۵.

(٩٥) نفسه (٧١ه وما بعدها)، ص٤٩٦ وما بعدها.

(٩٦) أنظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٥٠.

Plato: Statesman (305), Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books", أنظر: (٩٧) P. 605.

وأيضا: Copleston: Op. Cit., 259.

(۹۸) أنظر:

Burnet: Op. Cit., P. 237.

Plato: Op. Cit., (279 F.F.), P. 591 ff.

(۹۹) أنظر:

(۱۰۰) أنظر: شوفاليية: نفس المرجع السابق، ص٥٠.
 وكذلك: برييه، نفس المرجع السابق، ص٧٠٤.

وكدلك: برييه، نفس المرجع السابق، ص٢٠٤. وأيضا:

Copleston: Op. Cit., P. 259-260.

(101) Plato: Statesman (303), P. 604

وأنظر أيضا:

Copleston: Op. Cit., P. 260.

(١٠٢) شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٥٣.

Ar. Ph

(103) Copleston: Op. Cit., P. 261.

 (١٠٤) أنظر: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج١، الترجمة العربية لحسن جلال العروسي، بار المارف بمص ما٤، ١٩٧١م، ص٥٠.

(١٠٥) أنظر: مقدمة تيلور لترجمته الإنجليزية للقوانين، نقلها إلى العربية محمد حسن ظاظاً مع ترجمته للمحاورة نفسها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م، ص٣٩.

(۱۰۱) نفسه.

وأنظر: أفلاطون: القوانين (ك٤)، ص٢٠٨ من الترجمة العربية.

(١٠٧) جاك شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص٥٦.

(۱۰۸) نفسه، ص۵۰.

وأيضا: سباين، نفس المرجع السابق، ص١٠٠.

وراجع أفلاطون: القوانين (ك٤) ، الترجمة العربية ص٢٥١. حيث يوضح أفلاطون أسباب اختياره لهذا العدد بالذات.

(١٠٩) أنظر: أفلاطون: نفس المصدر (ك٥)، ص٢٥٣.

(110) Plato: The Laws (B. VII-805), Eng. Trans. By Jowett B., The Dialogues of Plato, Vol. V, Third Ed., Oxford University Press, London 1931, P. 187.

(111) Ibid., B. VII - 804, Eng. Trans., P. 186.

(112) Ibid., PP. 186-187-

(١١٣) أفلاطون: نفس المصدر (ك٥)، الترجمة العربية ص٢٣١.

(۱۱٤) نفسه (۵۵)، ص۲۳۲.

(١١٥) أنظر: كتابنا: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، ص١٧.

(۱۱۱) أنظر: نفسه، ص١٨-٦٩.

(١١٧) أنظر: جورج سباين: نفس المرجع السابق، ص١٠٠-١٠١.

(۱۱۸) أنظر: نفسه ص١٠٢-١٠٣.

وأيضا: تيلون مقدمة "القوائين" في الترجمة العربية، ص ٤٨ - ٤٩.

وكذلك راجع: أفلاطون: القوانين (ك٦)، الترجمة العربية ص ٢٧٤، وما بعدها.

(۱۱۹) نفسه.

(۱۲۰) نفسه (ك۲)، ص۲۷۸.

J. 17

الباب السادس (فلسفة السياسة)

```
(۱۲۱) نفسه (ك۲)، ۲۷۹-۲۸۰.
```

(۱۲۷) سباین، نفس المرجع السابق، ص٩٦.

(١٢٨) أنظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص٥٧.

(١٢٩) أنظر: سباين: نفس المرجع، ص١٠٤-١٠٥.

(١٣٠) تيلور: مقدمة القوانين، الترجمة العربية، ص٥٦.

(۱۳۱) نفسه، ص۵۳.

وراجع: أفلاطون: نفس المصدر (ك٧)، الترجمة العربية ص ٣١٧ وما بعدها.

(۱۳۲) نفسه، ص٤٥، ٥٥.

وراجع: أفلاطون: نفس المصدر

(۱۳۳) نفسه، ص۵۵-۷۰.

وراجع: أفلاطون: نفسه (ك٧)، ص٣٣٢-٣٣٣.

(١٣٤) أنظر: سباين، نفس المرجع السابق، ص٢٠١. وراجع الكتاب العاشر من القوانين، الترجمة العربية ص٤٤٧ وما بعدها.

(١٣٥) سباين، نفس المرجع، ص١٠٦.

(١٣٦) أنظر: نفس المرجع السابق، ص١٠٦.

وأيضا: تيلور: نفس المرجع السابق، ص٧٠.

وراجع: أفلاطون: القوانين (ك١٢)، ص٧٧ه وما بعدها.

(۱۳۷) أفلاطون: نفسه ص-٥٦.

(۱۳۸) نفسه، ص ۲۲۵.



أولاً: أهم المادر والراجع العربية:

أ- المصادر باللغة العربية:

- أرسطوطاليس: العبارة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى فى
 "منطق أرسطو"، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة
 ١٩٤٨م.
- ٢- أفسلاطسون: ثباتيتوس، ترجمة د. أميرة حملى مطن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.
- ٢- أفــلاطـــون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة
 للكتاب، القاهرة ١٩٩٨م.
- ٤- أفيلاطيون: فايدروس، ترجمة د. أميرة حملي مطر، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.
- ٥- أفلاط ون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشن القاهرة ١٩٧٠م.
- آفالاطون: فيدون، ترجمة د. زكى نجيب محمود في "محاورات أفلاطون"،
 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنش القاهرة ١٩٦٦م.
- ٧- أفلاطون الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود في "محاورات أفلاطون"،
 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦م.
- ٨- أفلاطون: أقريطون، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"،
 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنش القاهرة ١٩٦٦م.
- ٩- أفسلاطسون: فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٩م.
 - ١٠ أف لاطون: المأتبة، ترجمة وليم الميري، بار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م.
- ١١- أقسلاطسون: السفسطائي، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بريارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٦٩م.

- ۱۲ أفــلاطــون: طيماوس، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها ألبير ريفو، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى برياره، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى السورية، دمشق ١٩٦٨م.
- ١٣ أفلاطلون: الفيلفس (فيليبوس)، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى برياره، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى السورية، دمشق ١٩٧٠م.
- افـالاطـون: القوانين: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م.
- أفـلوطـــين: التساعية الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا مراجعة د. محمد سليم
 سالم، الهيئة المحرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٠م.

ب– المراجع العربية:

- ١٧ د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤م.
- ١٨ د. أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، سلسلة نوابخ الفكر الغربي، دار المعارف،
 القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٩ ارنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول والثانى، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٩٦٦)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.
- ٢٠ ارنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٥٥م.
- الفرد إدوارد تيار: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل ومراجعة د. زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مص القاهرة ١٩٦٢م.
- ٢٢~ القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع،
 ييروت، بدون تاريخ.
- ٢٣ ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا ومراجعة
 د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشس
 القاهرة ١٩٥٦م.
- ٤٢- د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الأداب جامعة الكويت، الحولية الثانية عشرة، الرسالة الخامسة والسيعون الكويت ١٩٩٨م.
- ٢٥ د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند البونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.
- ٢٦ د. أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر
 والتوزيع، القاهرة ١٩٨٠.
- كسب
 كسب
- ۲۸ برتراند رسل: تاریخ الفلسفة الغربیة، الجزء الأول (الفلسفة الیونانیة)، ترجمة
 د. رکی نجیب محمود، مطبعة لجنة التألیف والترجمة والنشن
 القاهرة ۱۹۲۷م، الطبعة الثالثة ۱۹۷۸م.

- ٢٩- برييه (اميل): تاريخ الفلسفة الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشى، دارالطليعة للطباعة والنشر والتوزيم، بيروت ١٩٨٧م.
- ۳۰ تشارلز الكسندر روینسون: أثینا فی عهد بریكلیس، ترجمة د. أنیس فریحه،
 مكتبة لبنان، بیروت ۱۹۹۱م.
- ٢١ جان توشان: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. على مقلد، الدار العائية للطباعة
 والنشر والتوزيم، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- ٢٢- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا،
 ١٨ؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت ١٩٨٥م.
- حورج سارتون: تاريخ العلم الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء، دار
 المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٠م.
- جورج سارتون: تاريخ العلم الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار
 العارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م.
- ٥٣- جورج سباين: تطور الفكر السياسى الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، بار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧١م.
- ٣٦- جونز (أ. هـ م.): الديمقراطية الأثنينية، ترجمة د. عبد المحسن الخشاب، الهبئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م.
 - ٣٧ حسين حرب: أفلاطون، دار الفارابي، بيروب ١٩٨٠م.
- ٣٨- د. سليم حسن: مصر القديمة الجزء الثانى عشن مطبعة جامعة القاهرة،
 القاهرة ١٩٥٧م.
- ٢٩- سوفاج (ميشلين): برمنيدس، ترجمة د. بشارة صارجى، المؤسسة العربية
 للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م.
 - ٤٠ د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مكتبة النهضة المسرية القاهرة بالطبعة الثانية ١٩٤٤م.
 ١٤ د. عزت قرنى: الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٢٢ د. فؤاد زكريا: الدراسة التي قدم بها لمحاورة الجمهورية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

- كارل ياسبرن فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات،
 ديروت الطبعة الثانية ۱۹۸۸م.
- 33- كوراميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنحلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦م.
- 80-، كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود ومراجعة د. توفيق الطويل، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م.
 - ٤٦ د. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، بار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤م.
- ٧٤ د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفاسفة اليونانية إلى الفاسفة الإسلامية،
 منشورات عويدات، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت ١٩٧٠م.
- ٨٥ د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول، دار المرفة الجامعية،
 الإسكندرية، الطبعة الرابعة 20٧٢م، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م.
- ٩٩ د. مصطفى النشان فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة كلية
 الآراب جامعة القاهرة، مجلد (٥٥) العدد (٤)، أكتوير ١٩٩٥م.
- ٥٠ د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغريبة، مكتبة مدبولى بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.
- ١٥ د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة دراسات فى الفلسفة
 المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.
- ٥٢ د. مصطفى النشان مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة
 اليونانية، دار المارف القاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- ٥٣ د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية دراسة في منطق المعرفة العلمية
 عند أرسطى دار العارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- ٥٥ د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- ٥٥- د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ قراءة فى الفكر التاريخى
 عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.
- ٥٦- د. مصطفى النشار: مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون قراءة فى محاورتى الجمهورية والقوانين، دارقتها للطباعة والنشر والتوزيم، القاهرة ١٩٩٧م.

٧٥- د. مصطفى النشار: الأبيقورية .. فلسفة للحياة، نشر في الكتاب السنوى الثانى للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، بإشراف أ. د. أحمد عتمان، القاهرة ١٩٩٥م.

الم الم الم الم المسام المسام المسام الم الم الم الم المسامة والنشر المراعة والنشر والم المسامة والنشر والمسامة والنشر والمسامة والنشر والمسامة والنشر والمسامة والنشر المسامة الأولى ١٩٩٧م.

ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد،
 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيح، بيروت ١٩٨٧م.

ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة البونان، الجزء الثانى من المجلد الثانى،
 ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
 القاهرة – الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

١١- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
 القاهرة - الطبعة الثائة ١٩٥٣م.

فانيا: أهم المعادر والمراجع الأجنبية:

أ- المعادر الأجنبية:

- 62- Aristotle: On Sophistical Refutations, translated into English by W. A. Pikard, in "Great Books of the Western World", Aristotle - Vol. I, Encyclopedia Britannica, inc., Chicago - London - Toronto, 1952.
- 63- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W. D. Ross, in "Great Books of the Western World", Encyclopedia Britannica, inc., London 1952.
- 64- Freeman K.: The Pre-Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackweil 1946.
- 65- Plato: Protagoras, Translated into English by B. Jowett, in "Great Books of the Western World" (7)- Plato, Thirteen Printing, University of Chicago, 1988.
- 66- Plato: The Sophist, Eng., Trans., by Cornford F. M., in his Book "Plato's Theory of knowledge", Routledge & Kegan Paul LTD., London 1973.
- 67- Plato: The Phaedrus, Translated into English by B. Jowett, in "Great Books of The Western World", (7)- Plato, Thirteen Printing, University of Chicago, 1988.
- 68- Plato: Meno, Eng. Trans. By Jowett, in "Great Books of the Western World", University of Chicago, 1988.
- 69- Plato: Phaedo, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- Plato: Apology, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- 71- Plato: Crito, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.



- 72- Plato: Protagoras, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- 73- Plato: Theactetus, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- 74- Plato: Euthyphro, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- 75- Plato: Laws, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- 76- Plato: Timaeus, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- Plato: Parmenides, Eng. Trans., in "Great Books', University of Chicago, 1988.
- 78- Plato: Philebus, Eng. Trans., in "Great Books", University of Chicago, 1988.
- 79- Plato: The statesman, Eng. Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the Western World", University of Chicago, 1988.
- 80- Plato: The Seventh Letter, English Trans. By B. Jowett, in "Great Books of the Western World", University of Chicago, 1988.
- 81- Plutarch: The Lives of The Noble Grecians and Romans, Translated into English by John Dryden, in "Great Books of the Western World", (14) Encyclopedia Britannica, Inc., Chicago -London - Toronto, 1952.
- ولهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها ميخائيل بشارة داود تحت عنوان "الغطماء - عظماء اليونان والرومان والموارنة بينهم"، نشر المجلد الأول بدار العصور للطبع والنشر. بمصر، القاهرة، ١٩٢٨،
- 82- Xenophon: Memorabillia, Translated into English by E. C. Marchant, in "Loeb Classical Library", 1923.

ب- المراجع الأجنبية:

- 83- Bambrough (R.): The Disunity of Plato's Thought, an essay in "Philosophy", October 1972.
- 84- Brieher (E.): Etudes de Philosophie Antique, P.U.F., Paris, 1955.
- 85- Burnet (J): Greek Philosophy Thales To Plato, Macmillan London
 Melbourne Toronto, St Martin's press, New York 1968.
- 86- Copleston (F.): A History of Philosophy, Vol. I-Part I, Image Books, New York 1962.
- 87- Cornford (F.M.): Plato's Theory of Knowledge, Routledge & Kegan Paul LTD., London 1973.
- 88- Cornford (F.M.): Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul LTD. London 1956.
- Crombie (I.M.): An Examination of Plato's Doctrines I, Routledge & Kegan Paul, Third Impression, London 1969.
- Dumitriu (A.): History of Logic, English Edition, Vol. I, Abacus Press 1977.
- 91- Duncan (S.P.): Socrates and Plato, an essay in "Philosophy" Vol. XV
 No. 60, October 1950.
- 92- Field: The Philosophy of Plato, Oxford University Press, London 1949.
- 93- Gomperz (Th.): Greek Thinkers, Vol. I, Translated into English by G.G. Berry, John Morray, London 1939.
- 94- Gosling (J.C.B.): Plato, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.
- 95- Guthrie: Socrates, Cambridge At The University Press, 1971.
- 96- Kerferd (G.B.): The Sophist Movement, Cambridge University press 1981.
- 97- Lempreier's Classical Dictionary of Proper Names Mentioned in Ancient Authors, Routledge & Kegan Paul LTD, London and Boston, 1972.



- Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, U.S.A. New York 1998.
- 99- Martin Bernal: Black Athena, Vol. I, London 1987.
- ولهذا الجزء ترجمة عربية قام مجموعة من العلماء بإشراف أ. د. أحمد عتمان، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٥٧.
- 100- Matson (W.I.): A New History of Philosophy, Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987.
- 101- Piere Maxime Schuhl: Essai sur la formation de la pensée Grecque, Presses Universitaires, Paris 1967.
- 102- Radha Krishnan (Ed.): History of Philosophy Eastern and Western, George Allen & Unwin LTD., London 1967.
- 103-Ritche (D.G.); Plato, T. T. Clark, 2ed, London, 1925.
- 104- Ross (S.W.D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press 1951.
- 105- Stone (I.F.): The Trail of Socrates, Anchor Books, Double day, New York, 1989.
- 106- Taylor: (A.E.): Plato The Man and His Work, Meridian Books, New York 1957.
- 107- Taylor (A.E.): The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960.
- 108- Wild (J): Plato's Theory of Man, Cambridge Massachusettes, Harvard University Press. 1946.
- 109- Windleband: History of Ancient Philosophy, Translated into English by H. E. Cushman, Dover Publications Inc., New York 1956.
- 110- Zeller (E.): Outline of The History of Greek Philosophy, Translated into English by L. R. Palmer, Thirteen ed. Dover Publication Inc., New York, 1980.

Trivia

أُولاً: بروتاجوراس

أولاً: مكانته الفلسفية

٤١

27 Mr1925

	🥂 تاريخ الفلسفة اليونائية من مفظور شرقى 🍞
33	ثَانْهِاً: حياته وكتاباته
73	ثَالثاً: نظريته في المعرفة والألوهية
۰۰	رابعاً: آراؤه الأخلاقية والسياسية.
۵Y	خامساً: نظريته في أصل الحضارة الإنسانية
	ٹانیاً: جورجیاس
07	شهيد
10	أولاً: حياته وكتاباته
٥٩	ثانياً: فلسفتهثانياً: أنطيفون ثالثاً: أنطيفون
	ثالثاً: أنطيفون
35	قهد
٦٤	أُولاً: حياته وكتاباته
٦٥	ثانهاً: فلسفته السياسية والأخلاقية
٧٠	ثَلْثاً: آراؤه الاجتماعية
	رابعاً: بروديقوس
٧٤	
٧٤	أولا: حياته وكتاباته
٧o	ثانياً: فلسفته الأخلاقية
W	ثَالثًا: رأيه في الألوهية
	خامساً: هبياس
٧٩	مُهند
٧٩	أولاً: حياته وشخصيته
٨٠	ثانيا: فلسفته العملية
٨٢	ثَالثاً: آراؤه في القانون والعدالة
۸۲	رابعاً: تقييم عام لموقف السوفسطائيين من العدالة والقانون
٨٥	نوامش الباب الرابح

H. r.D.

-	الباب الخامس
	ســـقراط
1.4	مقدمة: مكانة سقراط الفلسفية
	الفصل الأول:
	حياة سقراط
۱۰۷	أولاً: الملامح العامة لشخصيته
۱٠٨	ثانياً: مصادر معرفة حياته وفكره
1.4	ثالثاً: نشأته وأهم أحداث حياته
311	رابعاً: محاكمته وإعدامه
	الفصل الثانى:
	منهج سقراط والجانب النقدي من فلسفته
171	ميهة -
171	أولاً: المنهج الجدلي عند سقراط
177	ٹانیاً: الجانب النقدی من فلسفته
177	أ– موقفه من الفاسفات الطبيعية
140	ب- تأثر سقراط في نقده لفلاسفة الطبيعة بفلاسفة الشرق
	الفصل الثالث:
	الجانب الإيجابي من فلسفة سقراط
144	أولاً: ماهية النفس الإنسانية
177	ثانيةً: "التعريف" والعلم والحقيقي
141	ثالثاً: التوحيد بين "الفضيلة" و "المعرفة"
179	خاتمة: التأثير السقراطي في تاريخ الفلسفة
13/	هوا مش الباب الخامسهوا مش الباب الخامس
	إلياب السادس
	أفسلاط سسون
101	مقدمة: مكانة أفلاطون الفلسفية
(FT)	

	ك تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى
101	أولاً: عوامل تميز مكانة أفلاطون الفلسفية
101	ثانياً: الصعوبات التي تواجه مارس الفلسفة الأفلاطونية
	الفصل الأول:
	حياة أفلاطون وتطوره الفكرى
100	مهيد: مولده ونسبه
	أُولاً: المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتملذة
171	ثانياً: المرحلة الثانية: مرحلة التنقل والتأمل
377	ثالثًا: المرحلة الثالثة: مرحلة الأستاذية وتأسيس الأكاديمية
	الفصل الثاني:
	مؤلفات أفلاطون ومشكلات العرض المنهجى لفلسفته
177	أولاً: طريقة أفلاطون في الكتابة الفلسفية
177	أ- أسباب اختيار أفلاطون أسلوب المحاورة
179	ب- مشكلات كصنيف المحاورات وترتيبها
171	· ثَانِياً : القائمة المقترحة للمحاورات الأفلاطونية
171	" أ- المجموعة الأولى: محاورات المرحلة السقراطية
177	ب- الجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل
۱۷۲	ج- المجموعة الثالثة: محاورات مرحلة النضج
١٧٤	د- المجموعة الرابعة: محاورات الشيخوخة
140	هـ- الرسائل
177	تِثَالِثَأَ: مشكلات العرض المنهجي لذهب أفلِاطون
۱۸۰	هوا مش الباب السادس: الفصلان الأول والثاني
	الفصل الثالث:
	نظرية العرفة
\ \0	
/A0	أُولاً: الجانب النقدي من نظرية المعرفة
W	أ- نقد المعرفة الحسية
	Aus Comp

19.	ب- نقد المعرفة الاستدلالية
44	ثانياً: الجانب الإيجابي من نظرية العرفة
44	أ- موضوع المعرفة اليقينية
17	ب- الجدل والمعرفة اليقينية
	لفصل الرابع:
	🚣 نظرية المُثل
٩	مهيد عيهة
٩.	أولاً: معنى "المثال" لغويا واصطلاحيايبيبيسيسيسيسي
19	قَانَها: مصادر نظرية المثل الأفلاطونية
·F)	ثالثاً: خصائص "الثل"
3.	رابعاً: اسطورة "الكهف" وتوضيح نظرية المثل
٨	خامساً: محاورة "بارمنيدس" وأزَّمة نظرية النُّتل
	: سنادسنًّا: مصاورة "السوفسطائي" وصل مشكلات "الوجود" و"الأكام
٩	الخاطئة"
۲	سمابعاً: "طيماوس" و"فيليبوس" والتطور الأخير لنظرية المثل
٧	فوامش الباب السادس: الفصلان الثالث والرابع
	لقصل المّامس:
	فلسفة الطبيعة
40	ني نيد
7	أ أولا: قصة تكوين العالم الطبيعي
ſĂ	ثانياً: مشكلة "خلق" العالم
19	أ- طبيعة الزمان
ř•	ب- طبيعة المكان أو المحل
۲۱	ثَالثاً: مشكلة النفس الكونية (نفس العالم)
۳۱	أ- معنى النفس الكوتية وعلاقتها بالصانع
۳۲	ب- علاقة النفس الكونية بالنفوس الجزئية

الم تاريخ الفاسفة اليونانية من منظور شرقى ك	
الفصل السابس:	
طبيعة الإنسان وبظرية النفس	
أولًا: أصل النفس الإنسانية	
ثانياً: طبيعة النفس الإنسانية	
ثالثًا: مصير النفس	
أ– التناسخ	
ب- الخلود	
رابعاً: يراهين خلود النفس	
الأضداد	
٢- برهان التذكر	
٢- برهان البساطة	

الفصل الثامن:

Mire De

فلسفة السياسة

737	٢- برهان التذكر
337	٣- برهان البساطة
720	عُ – برهان نظرية النُثل
450	ه- برهان خيرية النفس
737	٦- برهان الحركة
YEV	وامش الباب السادس: الفصلان الخامس والسادس
	فصل السابع:
	- يهر فلسفة الأخلاق
707	ر تمهد الأخلاق
707	أُولاً: الخير الأقصى للإنسان
707	ثَانياً: الجانب النقدي من فلسفة الأخلاق الأفلاطونية
Yoy	ثَالثاً: الجانب الإيجابي من فلسفته الأخلاقية

أ- معنى الفضيلة والتمييزين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية

ب- أهم الفضائل الأخلاقية

270

Kird

YYA

437

137

737

737

728

YOV

YOX

ان کار	ک تاریخ الفاسفة الیونانیة من منظور شر
377	أُولِاً: "الجمهورية" ومعالم النولة المثالية
477	علم تعريف العدالة
٧٦٧	مب- أضل الدولة
AFY	ج- تقسيم العمل والنظام الطبقي
177	د- نظرية التربية ووطيفة الفثون والآداب التعليمية
440	ُ- نظرية الشيوعية
YVo	١- شيوعية النساء ومكانة المرأة في الدولة
YVA	٧- إلغاء الملكية والدور الحقيقي للحكام
۲۸۰	و- حكومة الفلاسفة هي الحكومة المثلي
/AY	ع – انهيار الدولة المثالية وصور الحكومات الفاسدة
174	١ – الحكومة التيموقراطية
177	٧- حكومة الأوليجارشية
YAY	٣– حكومة الديمقراطية
7,47	٤ - حكومة الطغيان
ኝ እዮ	ثانياً: "السياسي" وتأكيد أهمية علم السياسة
387	أ- مكانة السياسة ومن هو السياسي؟
FAY	ب- أشكال الحكومات
YAY	القوانين" والصورة الثانية للنولة المثالية عيييييين
XXX	أ- شروط الموقع الجغرافي وعدد السكان
444	ب- النظم الاجتماعية والاقتصابية
44.	ج– النظام السياسي
797	ى– النظم التعليمية والدينية
790	هـ الجلس الساهن
797	وامش الباب السادس: الفصلان السابع والثَّامن
٧٠٧	ئمة بأهم المصادر والمراجع
۲-۸	أولاً: أهم المصادر والمراجع العربية
3/7	ثانياً: أهم المصادروالمراجع الأجنبية
	<i>N</i> –

كتب أخرى للاكتور مصطفى النشار

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والفربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مار التنوير بيروت ١٩٨٤م.
- عصدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة ۱۹۸۸م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو الصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المرقة عند أرسطو:

- و صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٥م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٧م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق العرفة العلمية عند أرسطو:

صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦م.
 صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين الإمارات، ١٩٩٠م.
- صعرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية:

صدرت الطبعة الأولى عن وكالة رووم برس الإعلام، القاهرة ١٩٩٢م.
 صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو الصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

(٦) نحوروية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٣م.
- (٧) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفنسفة اليونائية: - صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) فَلَسَفَةُ الْتَارِيخِ -- معناها ومذاهبها :

صدرت المابعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

 صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، ديى، ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

 صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبي، ١٩٩٥م. (١١) مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي "الجمهورية" و"القوانين":

صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) المسادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

□ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان:

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٥) مدخل جديد إلى الفلسفة:

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السونسطانيين:
 صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٥٨م.

(١٧) الخطاب السياسي في مصر القديمة :

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.
 ١٨) ضد العبلة:

صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

١٩) تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلاون:

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

٢٠) في فلسفة الثقافة :

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

٢١) بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة:

صدرت الطبعة الأولى عن دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م.

 ٢٢) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث): من أرسطو حتى مأركوس أوربللوس:

تحت الطبع.

٢٣) تحليل الخطاب بين أرسطو وابن رشد:

تحت الطبع.

هذا الكتباب

يقدم هذا الكتاب تاريخاً جديداً للفلسفة البونانية بأعتبارها حلقة من حلقات الفكر الفلسفى القديم؛ فقد سبقها فى نظر المؤلف الفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم وتبعها الفكر الفلسفى فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية. ويتبع المؤلف نهجاً جديداً فى تأريخه؛ فيقسم تاريخ الفلسفة البونانية إلى قسمين؛ ما قبل السوفسطائيين وما بعدهم خيث يعتبر أن يقيز الفكر البوناني قد بدأ مع السوفسطائيين وأنهم بيثاون فى رأيه الصورة الحقيقة للروح البونانية.

وقد تناول المؤلف في الجزء الأول "السابقون على السوفسطائيون السوفسطائيون السوفسطائيون السوفسطائيون وسقراط وأفلاطون"، وقد اعتمد في التاريخ للفلاسفة السوفسطائيون وكذلك لسقراط وأفلاطون على النصوص الأصلية وعلى أمهات الدراسات التي تناولت فكرهم كما اعتمد على أحدث ما صدر من موافقات في التاريخ للفلسفة اليونانية، فضادً عن أهم ما كتب في التاريخ الاجتماعي والسياسي للعصرالذي عاش فيه هؤلاء الفلاسفة:

إن مُؤَلِفْنَا يَوْرِخُ لِهِوْلاء الفلاسفة اليونان باعتبارهم وأفكارهم أبناء البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية التي نشأوا فِيها وعايشوها وبَالْرُوا بها وعبروا عنها أو حلموا بتغييرها نحو الأفضل والأرقى مُ

إن هذا الكتاب الذى نقدمه لقراء العربية بقلم أحد كبار المتخصصين في الفلسفة اليونانية ستاز بأسلوب صاحبه السلس الذى يعرض لأعقد أفكار فلاسفة اليونان وأدقها بعبارة واضحة ناصعة.

ولكل ذلك فهو كتاب جدير بالقراءة والدراسة من المتخصصين. ومن عشاق الفكر اليوناني على حد سواء،